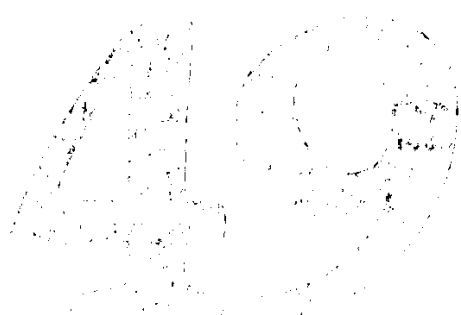




Isaiah Berlin



Vico e Herder

32:1
95151

Pensamento
Político

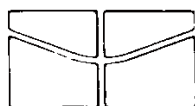
Universidade Federal de Santa Catarina
Curso de Pós-Graduação em Administração

Tradução de Juan Antonio Gili Sobrinho

AQUISIÇÃO POR DOAÇÃO
DOADO POR _____

22 MAR. 2006

REGISTRO 0.400-129.7
DATA DO REGISTRO 27.3.2006



Editora Universidade de Brasília

Com o apoio



FUNDAÇÃO ROBERTO MARINHO

Este livro ou parte dele
não pode ser reproduzido por qualquer meio
sem autorização escrita do Editor

Impresso no Brasil

Editora Universidade de Brasília
Campus Universitário – Asa Norte
70.910 – Brasília – Distrito Federal

Título original: *Vico and Herder: two studies in the history of ideas* by Isaiah Berlin

Copyright © 1976 by Isaiah Berlin

Publicado com autorização da The Hogarth Press Ltd. London

Direitos exclusivos para esta edição:
Editora Universidade de Brasília

Capa:

Arnaldo Camargo Filho

EQUIPE TÉCNICA

Editores:

Lúcio Reiner, Manuel Montenegro da Cruz,
Maria Riza Baptista Dutra e Maria Rosa Magalhães.

Supervisor Gráfico:

Elmano Rodrigues Pinheiro.

Supervisor de Revisão:

José Reis.

Controladores de Texto:

Antônio Carlos Aires Maranhão, Carla Patrícia Frade Nogueira Lopes,
Clarice Santos, Fernanda Borges, Maria del Puy Diez de Uré Helinger,
Maria Helena Miranda, Mônica Fernandes Guimarães, Patrícia Maria Silva de Assis,
Thelma Rosane Pereira de Souza, Wilma G. Rosas Saltarelli

Ficha Catalográfica

Elaborada pela Biblioteca Central da Universidade de Brasília

Berlin, Isaiah

B515v Vico e Herder. Trad. de Juan Antônio Gili
Sobrinho. Brasília, Editora Universidade de Bra-
sília, 1982, © 1976.
215p. (Coleção Pensamento Político, 49)

Título original: *Vico and Herder: two studies in
the history of ideas.*

32:1

Vico, Giovanni Battista, 1668-1744.

Herder, Johann Gottfried von, 1744-1803.

t

série

SUMÁRIO

PREFÁCIO	3
INTRODUÇÃO	5
AS IDÉIAS FILOSÓFICAS DE GIAMBATTISTA VICO	
PRIMEIRA PARTE	
TEORIA GERAL	21
SEGUNDA PARTE	
TEORIA DO CONHECIMENTO DE VICO E SUAS ORIGENS	97
HERDER E O ILUMINISMO	133
NOTAS	189

PREFÁCIO

Os ensaios contidos na presente obra têm sua origem nas conferências pronunciadas respectivamente no Instituto Italiano de Londres, em 1957-58, e na Universidade John Hopkins, em 1964. A versão original do ensaio sobre Vico foi publicada em *Art and Ideas in Eighteenth Century* (Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1960), enquanto o referente a Herder apareceu na edição de Earl R. Wasserman, *Aspects of the Eighteenth Century* (Baltimore, John Hopkins University Press, 1965), sendo posteriormente reimprimido com leves modificações, no *Encounter*, em julho de 1965. A partir dessa data, os dois ensaios foram revisados, ampliando-se consideravelmente o primeiro deles. Cumpre-me aproveitar esta oportunidade para agradecer a colaboração do Dr. Leon Pompa ao discutir comigo seus pontos de vista sobre Vico, particularmente no que diz respeito ao conceito que aquele tinha sobre a ciência e o conhecimento, como também desejo expressar meu reconhecimento ao Professor Roy Pascal por uma carta esclarecedora sobre Herder – tanto a ajuda de um quanto a do outro, tem sido, para mim, altamente proveitosa. Infelizmente, o livro do Dr. Pompa sobre Vico¹ unicamente veio a aparecer quando a presente obra já se encontrava no prelo, isto é, excessivamente tarde para que eu pudesse tirar proveito dele neste trabalho.

Como poderá ser apreciado pelas referências que aparecem no texto, foi-me possível contar com a admirável tradução da *Scienza Nuova*, de Vico, realizada pelos Professores T. G. Bergin e M. H. Fisch, à qual me refiro e da qual extraio algumas das citações constantes da presente obra. Desejo também expressar meus agradecimentos aos Professores B. Feldman, R.D. Richardson, Roy Pascal e F.M. Barnard, pelo uso que me permitiram fazer de suas traduções dos textos de Herder, citados neste trabalho. A minha dívida para com o Professor Barnard pela sua excelente antologia, *Herder on Social and Political Culture*, é particularmente grande; algumas das suas traduções foram por mim reproduzidas textualmente, enquanto outras aparecem aqui um tanto alteradas. Da mesma forma, devo também agradecer ao Sr. Francis Graham-Harrison pela sua valiosa ajuda na leitura das provas deste trabalho; ao Sr. Hugo Brunner, da Hogarth Press, pelo cuidado, cortesia e, sobretudo, infinita paciência demonstrada em seu trato comigo e, finalmente, à minha secretária, Srta. Patricia Utechin, pela generosa e incansável ajuda por ela prestada nos momentos de maior necessidade.

I.B.
Julho, 1975

INTRODUÇÃO

Os historiadores estão interessados na descoberta, descrição e explicação dos aspectos e conseqüências sociais do que os homens têm feito e sofrido. Mas as linhas que separam a descrição da explicação e análise, e da seleção e interpretação dos fatos ou acontecimentos, ou das suas características, não são claras nem podem ser esclarecidas sem violentar a linguagem e os conceitos que normalmente utilizamos. Muito tempo atrás, Goethe já observava que nenhuma afirmação de um fato está isenta de teoria, e que embora alguns conceitos do que deve ser tido como fato estejam menos carregados de teoria que outros, o consenso sobre esta questão dista de ser completo. Os critérios sobre o que constitui um fato diferem dependendo dos campos do conhecimento e das pessoas neles interessadas. Inclusive dentro de um mesmo campo, a história por exemplo, existem diferenças evidentes a esse respeito entre os historiadores cristãos e infiéis, e entre os pós-renascentistas de diversas tendências. O que era incontrovertivelmente evidente para Bossuet não o era para Gibbon, o que constitui um fato histórico não é idêntico para Ranke, Michelet, Macaulay, Guizot ou Dilthey. Não se trata do mesmo passado que os nacionalistas e os marxistas, os clericais e os liberais, parecem estar observando, e quando chegamos à seleção e interpretação dos fatos, as diferenças são ainda maiores. Isto é igualmente válido no que diz respeito aos procedimentos utilizados por aqueles que se apóiam nos métodos quantitativos e estatísticos, em oposição aos que se empenham em uma reconstrução imaginativa, como também o é no caso dos escritores guiados, nem sempre conscientemente, pelas regras desta ou daquela escola de psicologia social, ou sociologia, ou filosofia da cultura, ou dos que se inspiram nas doutrinas da antropologia funcional, na psicanálise ou nas teorias estruturalistas da linguagem ou da literatura imaginativa.

A presente obra examina o trabalho de dois pensadores cujas idéias desempenharam um papel principal na transformação dos critérios de seleção e interpretação dos fatos históricos, afetando assim a visão dos próprios acontecimentos. Os escritos desses pensadores pertencem ao século XVIII, mas suas doutrinas não produziram efeito completo até o século XIX, em ambos os casos principalmente através dos esforços dos seus discípulos. Estes ensaios não pretendem constituir um exame da *oeuvre* completa de Vico nem de Herder, e sim apenas daquelas das suas teses que me pareceram mais notáveis, importantes e sugestivas. Por esse motivo, não tenho pretendido submeter as idéias filosóficas mais técnicas de nenhum destes dois pensadores a um exame crítico, embora algumas dentre elas levistem questões de considerável importância, como o são – para citar apenas três exemplos – a noção que Vico tem da *scienza*, que envolvendo o conceito da explicação *per causas*, parece incorporar uma visão da causalidade

diferente da de Descartes, Hume, Kant ou os positivistas modernos, levando-o a uma doutrina de motivos e *causas par excellence*, que mostra ser altamente relevante para os problemas acirradamente discutidos na atualidade. O mesmo acontece com a distinção por ele estabelecida entre a *scienza* e a *coscienza*, *verum* e *certum*, que, por sua vez, é também altamente relevante para muitas das discussões e controvérsias hegelianas e pós-hegelianas – materialistas, marxistas e freudianas – sobre os métodos históricos e sociológicos. Os conceitos de Herder no tocante à explicação teológica ou cultural criaram, ou pelo menos alargaram, os caminhos psicológicos e conceptuais anteriormente fechados aos irredutíveis e consistentes materialistas, positivistas e adeptos do mecanicismo, desta forma dando, também, origem às amplamente mutantes posições de, entre outros, os pensadores influídos pelo marxismo ou pelas doutrinas de Wittgenstein e pelos escritos sobre a fenomenologia ou sociologia do conhecimento. Mas a discussão desses progressos filosóficos, da mesma forma que a do moderno estruturalismo lingüístico na *New Science* de Vico, afastar-nos-ia excessivamente do próprio exame que Vico e Herder fazem das questões sobre as quais sugerem suas mais originais e influentes teses referentes à natureza e proliferação dos estudos humanos em geral, e à natureza da história e da cultura em particular. A não ser de forma um tanto especulativa, eu não tenho procurado registrar aqui as origens dessas idéias nem explicar as circunstâncias históricas ou sociais em que foram concebidas, como também não tenho intentado explicar exatamente seu papel no *Weltanschauung* da época, nem mesmo o dos próprios pensadores. Ninguém tem salientado a importância do tratamento histórico abrangente mais vigorosa ou veementemente que Vico; ninguém tem argüido mais eloqüente e convincentemente que Herder, explicando que as idéias e pontos de vista somente podem ser compreendidos adequadamente em termos genéticos e históricos, como expressões do estágio particular do desenvolvimento contínuo da sociedade na qual se originam. Muita tem sido a luz difundida sobre as fontes ideológicas e intelectuais dessas idéias por versados no assunto, bem mais eruditos do que eu possa esperar ser. Benedetto Croce, A. Corsano, Max H. Fisch, Nicola Badaloni, Paolo Rossi, A. Gerbi e, principalmente, Fausto Nicolini, têm contribuído muito para isso no que diz respeito a Vico, enquanto Rudolf Hayn e, mais recentemente, H.B. Nisbet, G.A. Wells, Max Rouché, V. Zhirmunsky e Robert Clark (citando apenas os mais importantes) têm proporcionado um arcabouço indispensável para a compreensão dos ensinamentos de Herder. Eu tenho me aproveitado grandemente dos seus trabalhos, mesmo quando em desacordo com algumas das suas avaliações das próprias idéias. As idéias não nascem no vazio nem por um processo de partenogênese. A avaliação do significado completo e da finalidade de todas as disciplinas, excetuando-se as estritamente técnicas, e inclusive, segundo alguns dizem atualmente, a interpretação correta dos conceitos das ciências exatas, torna necessário o conhecimento da história social, da interação e do impacto das forças sociais em atividade nas diferentes épocas e lugares específicos, bem como dos problemas por elas originados. Não é o meu desejo negar a importância de considerar o porquê das idéias originais mais relevantes terem sido geradas no Reino das Duas Sicílias e, ainda mais, na Prússia Oriental, usualmente descritas como lugares culturalmente atrasados, em uma época de intensa atividade científica e cultural. Este é um problema histórico cuja solução torna claramente indispensável o conhecimento das condições intelectuais, ideológicas e sociais, e

que, tanto quanto eu saiba, não tem sido adequadamente examinado, embora não seja diretamente relevante no que diz respeito aos objetivos dos presentes ensaios. Mesmo que sua total compreensão exija esse tratamento histórico, ele não pode constituir uma condição necessária para perceber a essência central de cada doutrina ou conceito historicamente influentes. Os neoplatônicos do final do Império Romano, ou do Renascimento, podem não ter interpretado as doutrinas de Platão tão fielmente quanto os mais eruditos e escrupulosos comentaristas de épocas mais recentes, que concederam a devida atenção ao relevante contexto histórico e social do seu pensamento; mas se as doutrinas mais importantes de Platão não tivessem transcendido sua própria época e lugar, não teriam atraído – nem sequer merecido, a não ser escassamente –, a atenção dos estudiosos e intérpretes mais dotados, nem excitado a imaginação da distante posteridade – de Plotino ou de Pico della Mirandola, Marsílio Ficino, Michelangelo ou Shaftesbury –, como também não teriam estado dotadas de vida suficiente para provocar as maiores controvérsias de nosso próprio tempo. A compreensão exata de uma passagem determinada do *Second Treatise* de Locke, ou de uma carta dirigida a Stillingfleet requer, sem dúvida alguma, a posse do conhecimento exato da situação política e econômica na Inglaterra da segunda metade do século XVII. Todavia, o que Voltaire (que não entrava em tais detalhes) ou os Pais Fundadores da República Americana supunham que Locke queria dizer, decorre dos seus escritos e não apenas, ou principalmente, de seus próprios pensamentos ou problemas. A importância do conhecimento histórico exato, para a compreensão do significado, força e influência das idéias, pode ser muito maior do que muitos pensadores não históricos, particularmente nos países de fala inglesa, têm admitido; mas ela não é tudo. Se as idéias e a terminologia básica de Aristóteles ou dos estoicos, ou de Pascal, Newton, Hume ou Kant, não tivessem estado dotadas de vida independente e da capacidade de serem continuamente traduzidas, e até mesmo transferidas (não sem sofrer ocasionalmente alguma mudança em seu significado), para a linguagem de culturas muito essencialmente diferentes, longo tempo depois da extinção dos seus mundos, elas teriam encontrado, quando muito, um honroso lugar de descanso em algum museu de antiguidades históricas, ao lado dos escritos dos aristotélicos de Pádua ou das obras de Christian Wolff, que tanta influência exerceram em seus dias. A importância da hermenêutica histórica tem sido grandemente subestimada pelos pensadores britânicos historicamente insensíveis do passado – com o resultado de que o deslocamento do pêndulo faz com que, ocasionalmente, ela apareça como uma finalidade em si mesma. Existem simples truísmos que necessitam ser enunciados apenas porque a noção de um exame válido das idéias de épocas passadas, a não ser que esteja saturada de um contexto histórico, cultural e lingüístico, tem sido cada vez mais contestada em nossos dias. Mesmo que, em apoio desta doutrina, sejam invocados os espíritos de Vico e Herder,¹ a importância dos filósofos antigos reside no fato de que as questões por eles suscitadas permanecem vivas, ou revivem, em lugar de, tal como acontece no caso que nos ocupa, terem perecido com as extintas sociedades de Nápoles, Königsberg ou Weimar, nas quais elas foram concebidas.

O que pode, portanto, é perguntar: são essas as noções que desafiam o tempo? No caso de Vico, vou procurar resumir aquelas que me parecem mais notáveis, apresentando-as na forma de sete teses:

(1) Que a natureza do homem não é, contrariamente ao que foi suposto durante muito tempo, estática e inalterável, nem tem permanecido inalterada; que ela nem mesmo contém uma essência ou núcleo central suficientemente sólido para manter-se idêntico através da mudança e que os próprios esforços dos homens para compreender o mundo em que se encontram e adaptá-lo às suas necessidades físicas e intelectuais, transformam continuamente, tanto a eles mesmos quanto a seus mundos.

(2) Que aqueles que fazem ou criam alguma coisa podem entendê-la, ao invés do que acontece com os simples observadores da mesma. Visto que, em um certo sentido, os homens constroem sua própria história (embora não seja completamente claro em que consiste essa espécie de construção), eles podem compreendê-la, enquanto não podem compreender o mundo da natureza exterior, o qual, devido a não ser por eles construído, mas apenas observado e interpretado, não lhes é inteligível, como pode sê-lo sua própria experiência e atividade. Somente Deus, que criou a natureza, pode entendê-la completamente, em toda a sua plenitude.

(3) Que, conseqüentemente, o conhecimento que os homens têm do mundo exterior, que eles podem observar, descrever e classificar, sobre o qual podem refletir, e do qual podem registrar as regularidades no tempo e no espaço, difere, em princípio, do seu conhecimento do mundo que eles mesmos criam, e que obedece às regras que eles mesmos impõem a suas criações. Tal é, por exemplo, o conhecimento da matemática – algo que os próprios homens inventaram – do qual eles têm, portanto, uma visão “interna”; ou o da linguagem, que os homens, e não as forças da natureza, modelaram e, por via de conseqüência, o de todas as atividades humanas, visto eles serem seus criadores, atores e observadores ao mesmo tempo. Visto também a história preocupar-se com a ação humana, ao relatar os esforços, lutas, propósitos, motivos, esperanças, temores e atitudes, ela pode, por isso, ser conhecida dessa forma superior – “interna” – da qual o nosso conhecimento do mundo exterior não pode ser o paradigma – questão essa sobre a qual os cartesianos, cujo modelo é o conhecimento natural, devem, portanto, estar errados. Este é o terreno sobre o qual Vico traçou uma nítida divisão entre as ciências naturais e as humanidades, entre a autocompreensão, por uma parte, e a observação do mundo exterior pela outra, como também entre suas respectivas finalidades, métodos, espécies e graus de capacidade de serem conhecidos. Desde então, esse dualismo tem sido sempre um motivo de acaloradas discussões.

(4) Que existe um modelo universal, que caracteriza todas as atividades de qualquer sociedade determinada; um estilo comum refletido no pensamento, nas artes, nas instituições sociais, na linguagem e nas formas de vida e ação de uma sociedade completa. Esta idéia é equivalente ao conceito de cultura, não necessariamente de uma cultura determinada, senão de muitas, acompanhado do corolário de que o verdadeiro conhecimento da história humana não pode ser adquirido sem reconhecer a sucessão das fases da cultura de uma sociedade ou povo determinado. Isto requer, ainda mais, que essa sucessão seja inteligível e não meramente causal, já que a relação de uma fase cultural, ou de um desenvolvimento histórico, com a outra não é a mesma da causa e efeito mecânicos, senão

que, devido ao caráter propositado da atividade humana, destinada a satisfazer necessidades, desejos e ambições (cuja própria realização gera novas necessidades e propósitos), é inteligível para aqueles que possuem um grau suficiente de autoconsciência, e ocorre dentro de uma ordem que não é fortuita nem mecanicamente determinada, fluindo de elementos e formas de vida somente explicáveis em termos de ação humana dirigida para a consecução de um objetivo. Este processo social e sua ordenação são inteligíveis para outros homens de sociedades mais recentes, já que eles também estão engajados em um empreendimento similar, que lhes fornece os meios de interpretar as vidas de seus antepassados, em um estágio igual ou diferente de desenvolvimento espiritual e material. A própria noção de anacronismo implica a possibilidade desta espécie de entendimento e ordenação históricos, já que ela requer a capacidade de discriminar entre o que pertence e o que não pertence a um determinado estágio de uma civilização e modo de vida, e isto, por sua vez, depende da capacidade de compreender imaginativamente os pontos de vista e as crenças, explícitas e implícitas, de tais sociedades – o qual não faria sentido se fosse aplicado ao mundo não humano. A noção do caráter individual de cada sociedade, época e cultura é constituída por fatores e elementos que podem ser iguais aos de outras épocas e civilizações, mas cujos modelos específicos são diferenciáveis de todos os demais e, por conseguinte, o conceito de anacronismo denota uma falta de conhecimento da ordem inteligível e necessária a que essas civilizações obedecem. Duvido que, nesse sentido, ninguém antes de Vico tivesse uma noção clara da cultura e da mudança histórica.

(5) As criações humanas – leis, instituições, religiões, rituais, obras de arte, linguagem, canções, normas de conduta, etc. – não são produtos artificiais criados para agradar, exaltar ou transmitir sabedoria, nem são armas propositadamente inventadas para dominar ou manipular os demais, ou para promover segurança ou estabilidade social, e sim formas naturais de auto-expressão, isto é, de comunicação com outros seres humanos ou com Deus. As fábulas e mitos, as cerimônias e monumentos do homem primitivo, de acordo com o ponto de vista prevalente na época de Vico, eram fantasias absurdas de homens desamparados ou invenções deliberadas para iludir as massas e assegurar sua obediência às ordens de chefes astutos e inescrupulosos. Isto é considerado como um sofisma fundamental. Da mesma maneira que as metáforas antropomorfas da linguagem primigênia, os mitos, fábulas e rituais são, para Vico, outras tantas formas naturais de transmitir uma visão coerente do mundo como era visto e interpretado pelo homem primitivo; do qual se deduz que a maneira de compreender aqueles homens e seus mundos é procurar penetrar nas suas mentes, averiguar o que faziam, estudar as regras e significado de seus métodos de expressão – seus mitos, seus cantos, suas danças, as formas e modismos de suas linguagens, seus casamentos e seus ritos funerários. Para compreender sua história, é necessário compreender aquilo para o qual viviam, e isso somente pode ser descoberto por aqueles que possuem a chave do significado da sua linguagem, artes e rituais. Essa chave é o que a *New Science* de Vico procurou proporcionar.

(6) Do qual se deduz (o que constitui efetivamente um novo tipo de estética) que as obras de arte devem ser entendidas, interpretadas e avaliadas, não em termos de padrões e princípios eternos, válidos para todos os homens em qualquer

parte, mas através da compreensão adequada do propósito e, conseqüentemente, do uso peculiar dos símbolos (especialmente da linguagem) exclusivamente pertencentes ao seu próprio tempo e lugar, e ao seu próprio estágio de desenvolvimento social; como também se deduz que unicamente isso pode desvendar os mistérios de culturas completamente diferentes da nossa, até agora ignoradas, seja por considerá-las barbaramente confusas, ou como excessivamente remotas e exóticas para merecerem uma séria atenção. Isso marca o início da história cultural comparativa, constituída de fato, por uma série de novas disciplinas históricas, tais como a sociologia e antropologia comparativas, a lei comparada, a lingüística, etnologia, religião, literatura, e a história da arte, das idéias, das instituições e das civilizações, isto é, de todo o campo do conhecimento do que veio a ser chamado de ciências sociais, no seu sentido mais amplo, concebido em termos históricos ou genéticos.

(7) Por esses motivos, além das categorias tradicionais do conhecimento – dedutivo *a priori* e empírico *a posteriori*, que nos dota de percepção pelo sentido e nos ensina pela revelação – deve agora ser considerada uma nova variedade, a da imaginação reconstrutiva. Esse tipo de conhecimento é adquirido “entrando” na vida mental de outras culturas, e em uma variedade de perspectivas que somente a atividade da “fantasia”, ou imaginação, torna possível. A “fantasia” é, para Vico, uma forma de conceber o processo da mudança e desenvolvimento social, correlatando-o com, ou vendo-o de fato transmitido pela mudança paralela ou desenvolvimento do simbolismo através do qual os homens procuram expressá-lo, já que as estruturas simbólicas formam parte e são parcela da realidade que simbolizam e com a qual se alteram. Este método de descoberta, que tem início com a compreensão dos meios de expressão e procura atingir a visão da realidade que eles pressupõem e articulam, é uma espécie de dedução transcendental (no sentido kantiano) da verdade histórica. Ele não é, como o foi até agora, um método para chegar a uma realidade imutável através de suas aparências mutáveis, mas a uma realidade em mudança contínua – a história dos homens – através de seus modos sistematicamente mutáveis de expressão.

Cada uma dessas noções é um avanço importante no pensamento, e qualquer uma delas, por si mesma, é suficiente para constituir a fortuna de um filósofo. O trabalho de Vico, a não ser entre os acadêmicos de sua cidade natal, passou sem ser percebido, até que o mais infatigável dos transmissores de idéias, Victor Cousin, o submeteu à atenção de Jules Michelet. O efeito que esse trabalho exerceu no grande historiador francês foi imediato e transformador, sendo ele o primeiro a difundir a fama de Vico por toda a Europa.

Embora Michelet, no fim da sua existência, proclamasse que Vico era seu único mestre, da mesma forma que todos os pensadores solidamente originais, somente extraiu, da *New Science*, aquilo que encaixava na sua própria e já formada concepção da história. Ele derivou de Vico uma visão dos homens como forjadores de seus próprios destinos, engajados em uma luta prometéica para atingir sua liberdade social e moral, arrancando da natureza os meios que podem servir a seus objetivos humanos e, no decorrer desse processo, criando e destruindo instituições, em seu empenho perpétuo de superar os obstáculos sociais e individuais,

para a completa realização das energias morais e do gênio criativo de povos e sociedades inteiras. O que não encaixa na ardente visão populista de Michelet, por exemplo, é a noção de uma Providência Divina que, desconhecida para os homens, determina as finalidades dos indivíduos e das sociedades – a versão de Vico referente à Mão Oculta, ou à Astúcia da História, ou à Razão Imanente. Michelet, realmente, meio traduz em termos seculares, e meio ignora, de igual maneira que ignora os momentos platônicos de Vico, sua teoria dos ciclos históricos, suas tendências antidemocráticas, e sua admiração pelas sociedades semiprimitivas, devotas e autoritárias, tudo o qual constitui a verdadeira antítese da fé apaixonada de Michelet na liberdade popular.

Isto é um exemplo de um fenômeno recorrente, qual seja o de que a importância e influência das idéias não dependem invariavelmente da validade ou valor dos sistemas em que elas surgem. O fato de que Platão ou Spinoza, ou Leibniz, ou Kant, foram pensadores geniais, raramente tem sido negado, nem mesmo por aqueles que rejeitam os princípios centrais de seus sistemas metafísicos, ou os consideram deletérios. Isso acontece porque eles reconhecem que esses filósofos expuseram idéias cuja força e profundidade alteraram permanentemente a história do pensamento ou (o que vem a ser o mesmo) levantaram questões que excitaram as mentes dos pensadores; e isso continua sendo válido mesmo quando alguns dos mais famosos e celebrados sistemas do pensamento, que inicialmente deram origem a essas questões, já perderam há muito tempo qualquer que fosse sua vida, e passaram a ser considerados, quando muito, como de interesse puramente histórico. O mesmo acontece no caso dos dois pensadores discutidos neste livro. Vico certamente supunha-se ele mesmo ser o descobridor de uma nova ciência, isto é, de uns princípios capazes de produzir regras cuja correta aplicação poderia, pelo menos em princípio, explicar a ordem das fases dos ciclos recorrentes da história humana, tão completamente quanto as triunfantes ciências naturais da sua época podiam explicar as regularidades das posições e movimento da matéria física. Eu não estou interessado aqui em avaliar a justiça dessa reivindicação, comparando-a com as dos sistemas opostos criados por pensadores mais ou menos antigos ou recentes. Tudo o que tenho procurado fazer é lançar luz sobre algum dos blocos dessa extensa e, às vezes, fantástica construção barroca, blocos esses valiosos por si mesmos, e capazes de serem utilizados para construir estruturas mais sólidas, embora também sejam mais modestas. Essa mesma luz também é observada em alguma das novas noções, como por exemplo (lembrando-as uma vez mais), a distinção estabelecida por Vico entre o reino da natureza, que obedece a leis conhecíveis, mas não inteligíveis, e o criado pelo homem, que está sujeito a regras compreensíveis; sua teoria da função do mito e do simbolismo, sobretudo o da linguagem; sua concepção de um estilo central, que caracteriza e expressa (ele não diz que determine ou torne coerente) as diversas atividades de sociedades e épocas completas, e que, por sua vez, sugere a noção de uma variedade de culturas humanas, de implicações radicais para a estética, para a antropologia e, evidentemente, para toda a gama das ciências históricas que dizem respeito a esta forma de enfocar a atividade humana.

O mesmo acontece no caso de Herder. Ele também procurou abranger toda a área do conhecimento da sua época: a ciência e a arte, a metafísica e teologia, a

ética e epistemologia, a vida social, a história, antropologia, psicologia e tudo aquilo com o qual os homens estavam mais profundamente preocupados, no tocante ao passado, ao presente e (com muito mais ênfase que Vico) ao futuro. Da mesma forma que os pensadores ingleses, pelos quais estava profundamente influenciado, igualmente que Young e Percy, os Wartons e Sterne (e Lavater, de Zürich), ele era um teólogo e um letrado e, em uma época de crescente especialização, seu objetivo era a universalidade. Era um poeta, um filósofo, um acadêmico literário e um historiador, um filólogo amador, um teorista estético e crítico, um ávido estudante das ciências físicas e biológicas do seu tempo, e desejava incorporar todas as ciências do homem e do seu ambiente, de suas origens e sua história, em um simples conjunto integrado. Herder considerava as fronteiras existentes entre as ciências humanas como invenções pedantescas e artificiais, como obstáculos fastidiosos para a autocompreensão dos seres humanos, em toda a sua ilimitável variedade e poder espiritual que as meticulosas categorias de filósofos tratavam inutilmente de limitar. No decorrer deste vasto empreendimento, para o qual ele não possuía a capacidade nem o conhecimento, originou e deu vida e substância a idéias, algumas das quais têm penetrado no contexto do sentir e pensar europeu.

Entre os conceitos que Herder originou ou infundiu nova vida, existem, no mínimo, três idéias centrais cuja força e influência cresceram a partir do seu lançamento: a idéia de que os homens, se desejam empregar todas as suas faculdades, para assim atingir tudo quanto podem chegar a ser, necessitam pertencer a grupos de comunidades identificáveis, cada um com suas próprias perspectivas, estilo, tradições, memórias históricas e linguagem; a idéia de que a atividade espiritual dos homens – expressada na arte e literatura, filosofia e religião, leis e ciências, lazer e trabalho – não consiste na criação de objetos, bens ou artefatos, cujo valor reside neles mesmos e é independente dos seus criadores, seus caracteres e propósitos, senão nas formas de comunicação com outros homens. A atividade criativa do homem deve ser concebida, não como a produção de objetos de uso, lazer ou instrução, nem como aditamentos ou melhoramentos do mundo da natureza externa, mas como vozes falantes, como expressões de visões individuais da vida, que também não devem ser compreendidas através da análise racional, isto é, da análise minuciosa dos seus elementos constituintes, nem mediante a classificação exaustiva por conceitos, a subordinação a princípios ou normas gerais, a incorporação em sistemas logicamente coerentes, ou a utilização de outras invenções técnicas, mas apenas através do que Herder chama de *Einfühlen* – empatia – isto é, não as prendas de um juiz, um compilador ou um anatomista, e sim as de um artista dotado de discernimento histórico e imaginação. “Toda corte, toda escola, toda profissão, toda seita”, escrevia o mentor de Herder, Johann Georg Hamann, “tem sua própria linguagem”, que somente pode ser compreendida “pela paixão de um amante, um amigo, um íntimo”; as fórmulas abstratas, as teorias gerais e as leis científicas, são chaves que não abrem porta individual alguma. Unicamente a combinação da sabedoria histórica com a sensibilidade responsiva e imaginativa pode encontrar o caminho que leva à vida interna e à visão do mundo, aspirações, valores e modos de vida dos indivíduos ou grupos, ou de civilizações completas. Finalmente, Herder foi quem ativou a idéia de que, visto todas as civilizações terem seus próprios pontos de vista e formas de

sentir, pensar, atuar e criar seus próprios ideais coletivos, em virtude dos quais são civilizações, cada uma delas pode ser verdadeiramente compreendida e julgada apenas em termos de sua própria escala de valores, suas próprias normas de pensamento e ação, e não nos de quaisquer outras culturas, e muito menos em termos de alguma escala absoluta, impessoal e universal, como a que os *philosophes* franceses pensavam ter ao seu dispor, quando tão arrogante e cegamente davam notas a todas as sociedades, passadas e presentes; louvavam ou condenavam este ou aquele indivíduo, época ou civilização, estabeleciam alguns modelos com caráter universal, e rejeitavam outros como bárbaros, depravados ou absurdos. Julgar, ou ainda pior, escarnecer ou zombar do passado de acordo com pontos de vista próprios ou alheios, leva indefectivelmente a uma grave distorção. Os antigos hebreus não devem ser julgados pelos padrões da Grécia clássica, e ainda menos pelos do Paris de Voltaire ou pelos dos seus imaginários mandarins chineses, como também não devem os nórdicos, índios ou teutões, serem vistos através dos óculos de um Aristóteles ou Boileau. Este último era tão crítico do eurocentrismo quanto o seu inimigo Voltaire. Para ele, os homens eram homens e, possuíam traços comuns em todas as épocas, quando o que mais importa são justamente suas diferenças, já que são elas as que os fazem ser o que são, fazem com que eles sejam o que são; é nisso onde se expressa o gênio individual dos homens e das culturas.

A rejeição, seja como for exprimida nos primeiros escritos de Herder dos valores absolutos e universais, leva consigo a implicação, cada vez mais perturbadora, de que os valores e objetivos procurados pelas diversas culturas humanas, além de diferir entre si, podem absolutamente não ser mutuamente compatíveis e que a diversidade e, talvez, até mesmo o conflito não são atributos acidentais nem, muito menos, elimináveis da condição humana, mas, ao contrário, podem ser propriedades dos homens como tais. Se assim for, então a noção de um único código objetivo e imutável de preceitos universais, isto é, de um simples modo de vida harmonioso e ideal, ao qual, consciente ou inconscientemente, todo o mundo aspira (o que vem apoiar a corrente central da tradição do pensamento ocidental) pode resultar incoerente, já que parecem existir muitos pontos de vista e muitas formas de viver, pensar e sentir, cada uma delas com seu próprio “centro de gravidade”, autolegitimadora, incapaz de combinar e, ainda menos, de integrar-se em um todo liso e contínuo. É interessante observar que, mesmo deixando de lado esta inferência revolucionária que solapou a antiga noção da unidade moral da raça humana ou, quando menos, a dos seus membros racionais, a idéia de que a variedade é inelutável ou valiosa por si mesma, ou ambas as coisas ao mesmo tempo, era nova. Herder pode não ter sido seu único criador, mas o conceito de que a variedade é preferível à uniformidade, e não simplesmente uma manifestação da falha humana para chegar à única resposta verdadeira e, conseqüentemente, de uma espécie de erro ou imperfeição – consistente na rejeição da crença tradicional da necessária harmonia dos valores em um universo racional, seja como uma realidade encoberta pelas aparências ou como um ideal pressuposto pela razão e pela fé – constitui um ponto de partida radical completamente novo.

Essas idéias de que toda explicação, toda compreensão e, de fato, toda vida, dependem de uma relação com um todo social determinado e seu passado sem

paralelo, e sejam incapazes de serem encaixadas dentro de um modelo repetitivo e generalizado; do nítido contraste entre o enfoque qualitativo em oposição ao quantitativo; da noção de que a arte é comunicação, isto é, uma maneira de ser e fazer, e não de produzir objetos separáveis do seu criador; da noção de que a mudança e a variedade são intrínsecas aos seres humanos; de que a verdade e a bondade não são formas platônicas imutáveis e universais, em um paraíso supersensível, eterno e cristalino, mas são muitas e mutantes, e que a colisão de reivindicações e objetivos igualmente apremiantes pode ser inevitável e incapaz de solução racional, de forma que algumas escolhas podem ser, ao mesmo tempo, irrevogáveis e angustiantes; todas essas noções, que penetraram em muitas variedades do romanticismo, relativismo, nacionalismo, populismo e muitas espécies do individualismo, junto com os correspondentes ataques aos métodos das ciências naturais e à pesquisa racional baseada na evidência empírica comprovada, têm aqui seu ponto de partida decisivo. Atribuir alguns destes pontos de vista a qualquer um dos pensadores mencionados nestas páginas seria falso e injusto. Os homens não são responsáveis pelas corridas a que são lançadas suas idéias, e ainda menos pelas aberrações a que elas podem levar.

Tanto Vico quanto Herder tendiam a exagerar suas teses centrais. Esses exageros não são incomuns nem devem ser necessariamente deplorados. Os que descobrem (ou pensam ter descoberto) novas e importantes verdades estão sujeitos a ver o mundo sob suas próprias luzes, sendo necessário possuir um grau elevado de controle intelectual para conservar um sentido adequado da proporção e não ir excessivamente longe pelos caminhos recentemente abertos. Muitos dos pensadores originais exageravam demasiadamente. Platão e os estóicos, Descartes, Spinoza, Hume, Kant, Rousseau, Hegel, Marx, Russell e Freud (sem mencionar os mestres mais recentes) insistiam excessivamente em suas idéias; mas, se não o tivessem feito, é pouco provável que elas tivessem penetrado através da resistência das opiniões já assentadas, ou lhes tivesse sido concedida a atenção que mereciam. A moderação de um Aristóteles ou de um Locke, constitui a exceção e não a regra. Vico não estava respondendo a questões suscitadas por pensadores anteriores. Sua visão dos homens e do seu passado o levava a conceber, um tanto excitadamente, novas categorias e conceitos, enquanto sua luta para adaptar os termos tradicionais, a fim de transmitir a estrutura básica da nova disciplina a seus contemporâneos, resultou em transições súbitas do pensamento e em uma terminologia complicada e escura. Herder escreveu freqüentemente com uma intensidade entusiástica, não condutiva a uma clara reflexão ou expressão. O zelo veemente com que tanto Vico como Herder pensavam e falavam, os levou inevitavelmente a não ver os grandes méritos fundamentais dos métodos dos pensadores contra os quais lançavam suas invectivas. Em um conflito radical de métodos e convicções nesta escala, ambos os lados estão sujeitos a atacar com excessiva violência e rejeitar demasiadamente. É para nós, na atualidade, perfeitamente claro que o bom critério, por muito brilhante e intuitivo que ele seja, e as tentativas de reconstrução das linhas principais de culturas completas,

utilizando apenas o gênio puramente imaginativo baseado em uma erudição desordenada, não são suficientes. Afinal, unicamente o exame escrupuloso da evidência do passado e o ensablamento de tudo quanto possa ser empiricamente estabelecido, é o que pode confirmar uma hipótese e enfraquecer ou eliminar outras como implausíveis ou absurdas. A história precisa de tudo quanto possa obter através de qualquer fonte ou método de conhecimento empírico. Da mesma forma que a pesquisa da antiguidade, a arqueologia, epigrafia, paleografia e a filologia alteraram os escritos históricos nos séculos precedentes, os métodos quantitativos e a acumulação e emprego da informação estatística, em apoio das generalizações econômicas, sociológicas, psicológicas e antropológicas, têm vindo a somar-se e transformar nosso conhecimento do passado humano, e continuam a aumentá-lo cada vez mais. O uso de técnicas químicas e biológicas tem contribuído materialmente ao conhecimento das origens do homem e à datação e identificação de monumentos, sobre as quais se fundamenta nosso saber. Sem uma evidência empírica confiável, os esforços mais ricamente imaginativos para recuperar o passado não deixam, indefectivelmente, de ser meras conjecturas e dão lugar a ficções e romances. Não existe qualquer limite atribuível à influência exercida sobre os estudos históricos, que não tenha sido já inventado. Não obstante, sem esses critérios inspirados, os dados acumulados continuariam sendo letra morta; as generalizações baconianas não bastam. A revolta, por uma parte, contra os trabalhos dos arqueólogos (Voltaire foi um entre os primeiros a ridicularizá-los), e contra os dogmas ideológicos do Iluminismo, pela outra, transformaram a história e a literatura.

Vico, até mesmo depois de Michelet, continuou sendo de um interesse esotérico. Mas a influência dos escritos de Herder, reconhecidos ou não, diretos ou indiretos, foi ampla e permanente. Depois dele, aumentou o sentimento de que a história humana não era uma progressão linear, senão uma sucessão de civilizações diferentes e heterogêneas, algumas das quais se influenciavam mutuamente, embora pudessem, apesar disso, ser vistas como possuindo uma unidade interna e como conjuntos sociais individuais, inteligíveis por direito próprio, e não como outras tantas etapas para algum outro modo de vida mais perfeito. Tais culturas não podem ser reconstruídas fragmento por fragmento, de acordo com normas mecânicas ditadas por uma ciência generalizadora; seus elementos constituintes somente podem ser adequadamente compreendidos relacionando-os uns com os outros, e isto é, certamente, o que se queria dizer ao falar de uma civilização, ou seja, uma forma de viver e uma expressão de uma sociedade caracterizada por um modelo identificável e por um estilo central que informava, senão todas, uma grande parte de suas atividades, e desta maneira revelava, mesmo nas suas tensões internas, suas diferenças e conflitos, um certo grau de unidade de sentimento e propósito. Esse estilo ou caráter não era algo que pudesse ser abstraído de suas expressões concretas, ou utilizado como um método confiável para reconstruir infalivelmente fatos perdidos e preencher os vazios de nosso conhecimento empírico; ele não era governado mediante leis que pudessem

ser descobertas, nem podia proporcionar uma fórmula que definisse alguma essência metafísica da qual os atributos ou a história dos homens fossem logicamente dedutíveis. Esse estilo era um modelo inteligível e empiricamente reconhecível, uma rede de relações entre seres humanos, uma maneira de responder ao seu ambiente e uns aos outros, uma forma – alguém disse uma estrutura – de pensamento, sentimento e ação. Isso somente pode ser compreendido mediante o uso da imaginação, da capacidade para conceber a vida de toda uma sociedade, “sentindo-se dentro” de sua forma de pensar, sentir e falar, e de visualizar os gestos, ouvir as vozes, seguir as mutações de suas tendências e atitudes e, desta maneira, deduzir qual foi o destino de seus membros.

Os dois pensadores que nos ocupam perceberam, Herder mais vividamente que Vico, que a tarefa de integrar dados discrepantes e interpretações de eventos, movimentos e situações, e de sintetizar esse material tão heterogêneo em uma imagem coerente, exige dotes muito diferentes das requeridas pelos métodos racionais de pesquisa ou formulação e verificação de hipóteses específicas, sendo principalmente necessário possuir a capacidade de inspirar vida nos ossos sepultados no cemitério do passado; é preciso estar dotado de uma imaginação criativa. Na ausência de dados empíricos suficientes, os relatos de toda a experiência social podem continuar não sendo outra coisa além de romances históricos; porém, a menos que sejamos capazes de, em primeiro lugar, imaginar esses mundos de modo concretamente detalhado, pouco haverá que mereça a pena de ser verificado. Sem a visão intuitiva inicial do mundo sobre o qual se deseja aprender, os dados permanecem sem vida, os indivíduos são apenas nomes ou, quando muito, figuras estilizadas de um cortejo ou representação medieval de personagens líricas vestidas com roupagens históricas ou ainda, no melhor dos casos, atores idealizados de um drama clássico. Os métodos racionais de reconstrução do passado, sejam eles humanos ou não (zoológicos, paleontológicos, geológicos), levam a conclusões que podem ser vagas ou precisas, válidas ou inúteis, exatas ou inexatas, corretas ou incorretas, a serem verificadas mediante a aplicação de métodos aceitados por especialistas conceituados no campo relevante. Mas atributos tais como “profundo” e “superficial”, “plausível” e “implausível”, “ativo” e “inerte”, “autêntico” e “falso”, “liso” e “arredondado”, e assim por diante, são raramente aplicados às realizações da lógica ou da epistemologia, ou do método científico. Esses atributos são mais frequentemente utilizados para caracterizar as artes e estudos que exigem uma capacidade de discernimento, resposta e compreensão do que os homens são e podem ser, e de suas vidas internas, como também de perceber o significado e implicações de seus gestos observáveis, e não apenas de suas aparências. Esses são termos usados para descrever os trabalhos da sabedoria humana (histórias, biografias, análises e interpretações), algumas partes da filosofia e, certamente, as tarefas mais precisas da reconstrução de monumentos do passado (sociais, religiosos e literários), obras de arte, construções e cidades. Os dotes psicológicos requeridos para a reconstrução imaginativa dos modos de vida das sociedades e civilizações (idealmente

através da leitura dos símbolos pelos quais se expressam, da mesma forma que o grafólogo lê um manuscrito), senão como eles eram realmente, pelo menos como poderiam ter sido, bem como a capacidade intelectual necessária para avaliar a autenticidade da evidência empírica, em relação e contraste com os escritos disponíveis, constituíram as exigências da nova espécie de história, que tão nitidamente, separaram seus fundadores (Boeckh, Niebuhr, Augustin Thierry, Guizot, Ranke, sobretudo Burckhardt e, depois dele, Dilthey) até mesmo dos melhores escritores da Renascença ou do racionalismo do século XVIII. “Uma perspectiva histórica, inclusive meio errada, vale muito mais do que não ter nenhuma.”, escrevia Burckhardt em uma carta datada de 1859². O fato de terem sido abertos caminhos para essa grande expansão do espírito humano, constitui a realização dos dois grandes pensadores que ocupam nossa atenção na presente obra.

As Idéias Filosóficas de GIAMBATTISTA VICO

Singulière destinée de cet Homme! Lui, qui fut si intuitif, il sort de son tombeau lorsqu'il n'a plus à enseigner³.

Historici utiles non qui facta crassius et genericas causas narrant, sed qui ultimas factorum circumstantias persequuntur, et caussarum peculiares reserant⁴.

PRIMEIRA PARTE

TEORIA GERAL

I

A vida e o destino de Vico constituem, talvez, o melhor de todos os exemplos conhecidos daquilo que, com excessiva freqüência, é rejeitado como ficção romântica – a história de um homem de gênio, original, nascido antes do seu tempo, forçado a lutar na pobreza e na doença, incompreendido e negligenciado durante sua existência e (a não ser entre uns poucos juristas napolitanos) pouco menos do que totalmente esquecido após sua morte. Finalmente, quando depois de muitos anos, ele é, por fim, exumado e aclamado por uma nação maravilhada, como um dos seus maiores pensadores, somente o é para ser amplamente deturpado e mal-interpretado, sendo-lhe, ainda hoje, concedida menos atenção da que merece, devido ao fato da *anagnorisis* ter chegado demasiado tarde, e ao de que, durante o século que seguiu a sua morte, idéias semelhantes às suas foram mais satisfatoriamente expressidas por outros pensadores, enquanto ele foi melhor lembrado pela menos valiosa e original das suas doutrinas. Na verdade, o estilo de Vico tende a ser barroco, indisciplinado e confuso, e o século XVIII, que chegou perto de adotar o ponto de vista de que não dizer as coisas claramente equivale a não dizer nada em absoluto, o sepultou em um túmulo do qual nem mesmo seus devotados comentaristas italianos têm conseguido levantá-lo completamente. Todavia, suas idéias são de uma novidade impressionante e constituem uma espécie de canteiro meio abandonado de pensamentos que, embora mal explicados, não encontram paralelo nem mesmo na sua época tão intelectualmente fértil.

O direito de Vico à originalidade pode submeter-se a escrutínio, de qualquer ponto de vista vantajoso, sem o mínimo receio. Suas teorias sobre a natureza e desenvolvimento da mente humana, da cultura, da sociedade e da história dos homens, são ousadas e profundas. Ele desenvolveu uma nova teoria do conhecimento que, utilizada por outros, desempenhou um papel decisivo. Vico foi o primeiro a prestigiar um tipo central de conhecimento humano que tinha sido mal-interpretado ou negligenciado pelos pensadores que lhe antecederam. Ele foi um inovador audacioso no campo da lei natural, da jurisprudência, da estética e da

filosofia da matemática; seu conceito do raciocínio matemático era realmente tão revolucionário, que pouca justiça lhe pôde ser feita até a transformação efetuada pelos logicistas do século XX. Nem mesmo atualmente, esse conceito é reconhecido pelo que vale. Ainda mais, Vico criou virtualmente uma nova esfera do conhecimento social, que abrange a antropologia social e os estudos históricos e comparados da filosofia, lingüística, etnologia, jurisprudência, literatura e mitologia; de fato, a história da civilização em seu mais amplo sentido. Finalmente, ele expôs uma visão cíclica da história humana que, apesar de ser significativamente diferente da exposta por Platão, Aristóteles, Políbios e seus seguidores da Renascença italiana, e ter exercido alguma influência em pensadores mais recentes, embora talvez seja a mais conhecida, é provavelmente a menos valiosa das suas realizações.

É facilmente compreensível que, no caso de um pensador tão fecundo e confuso e, principalmente, tão genuinamente original como Vico, precursor de tantas das mais avançadas idéias de pensadores mais recentes e famosos, existe a permanente tentação de exagerar na dedução de sentidos não explícitos em seus escritos e, especialmente, de ver insinuações e perceber formas embrionárias e delineamentos de noções caras ao próprio intérprete. Michelet, Dilthey, Croce, Collingwood e, com menos certeza, Herder e Hegel, se encontram entre seus seguidores, alguns dos quais, notadamente Michelet e Croce, consciente ou inconscientemente, intentaram pagar sua dívida, algumas vezes ao preço de um patente anacronismo, atribuindo aos escritos de Vico uma quantidade exagerada de suas mais características atitudes. O pensador que atribui suas próprias opiniões a um outro dos que o precederam demonstra, sem dúvida alguma, sentir por ele uma sincera admiração. O fato de que mentes muito diferentes encontrem na opinião de outrem a reflexão da sua, constitui um dos atributos da profundidade intelectual. Mas esta característica custa um preço, e prestou a Vico um desserviço. Nem o romântico humanista que nele viu a fêrvida imaginação de Michelet, nem o mais plausivelmente quase hegeliano metafísico celebrado por Croce (e ainda menos a audaciosa variação dele, devida a Gentile), nem o proto-existencialista do Professor Paci, nem o naturalista precursor de Feuerbach do Professor Nicola Badaloni, revelam suficientemente a forma e colorido originais do pensamento de Vico. Os devotados esforços do seu mais escrupuloso, acadêmico e dedicado compilador e glosador, Fausto Nicolini, nos oferecem dele a imagem de um maravilhoso monumento de radiante erudição, mas apenas isso⁵. Tal como acontece no caso de todos os pensadores realmente autênticos, não existe substituto capaz de interpretar exatamente o original. Isto não é tarefa fácil, mas – e aqui só é possível falar por experiência pessoal – a recompensa é grande. Poucas satisfações intelectuais são comparáveis à da descoberta de um pensador da mais alta qualidade como Vico.

Giovanni Battista Vico nasceu em 1668, filho de um livreiro de Nápoles, onde morreu em 1744. Excetuando-se os poucos anos que passou na vizinha Vatolla in

Cilento, como tutor dos filhos de Domenico Rocca, Marquês de Vatolla, nunca deixou sua cidade natal. Toda a sua vida alimentou a esperança de ser nomeado para ocupar a cátedra principal de jurisprudência de Nápoles, mas somente conseguiu exercer cargos menores no campo afim da “retórica”, terminando sua carreira com um professorado inferior, que ocupou de 1699 até 1741, e cujo modesto salário obrigava-o a dar conferências inaugurais, em algumas das quais expôs suas idéias mais originais. Vico complementava sua baixa renda aceitando encomendas dos ricos e dos poderosos, para escrever inscrições em latim, panegíricos oficiais e biografias laudatórias de pessoas importantes. O mais conhecido desses escritos é a vida de Antonio Caraffa, *condottiere* napolitano a serviço do Imperador, e um relato da fracassada conspiração da *Macchia* em Nápoles. As campanhas de Caraffa envolveram Vico no estudo das relações entre Estados, sendo provável que isso motivasse sua leitura de Grotius e outros filósofos juristas. Isso causou um efeito decisivo em suas próprias idéias. O escrito sobre a *Macchia* se referia a uma tentativa, realizada na passagem do século, para substituir o domínio espanhol de Nápoles pelo austríaco. O complô foi descoberto e, em 1701, seus chefes foram executados pelos espanhóis. Em 1702, Vico publicou um relato da conspiração, denunciando seus participantes como criminosos e traidores. Cinco anos após, os austríacos adquiriram Nápoles e a conservaram em seu poder durante os vinte e sete anos seguintes. Em 1708, ele publicou um volume comemorativo, que não fazia qualquer referência ao trabalho anterior e elogiava os dois chefes conspiradores como mártires e patriotas. Em 1734, Nápoles foi reocupada pela Espanha. O novo governante, Charles de Bourbon, foi devida e humildemente congratulado por Vico, à cabeça de uma delegação enviada pela Universidade de Nápoles e, no ano seguinte, ele foi generosamente nomeado historiógrafo real. A coragem política não foi mais característica de Vico que a de Leibniz ou a de outros muitos acadêmicos e filósofos da época, nem as questões políticas pareciam ser tão claras, ou tão profundamente sentidas, como nas épocas anteriores ou posteriores à sua.

Em 1692, Vico escreveu um poema, em um *genre* convencional, sobre o desespero e a vaidade dos desejos humanos. Nenhum desses trabalhos tem hoje qualquer interesse, a não ser biográfico. O poema *Affettid'un Disperato*, expressa sentimentos lucrécio-epicuristas, que ele, posteriormente, se mostrou excessivamente ansioso em rejeitar. Esse poema não contém qualquer vestígio de crença cristã ortodoxa e constitui uma evidência importante das preocupações da última década do século de Vico e de seus amigos livre-pensadores, aos quais ele parece ter sido mais chegado do que a sua autobiografia levaria a acreditar. O primeiro dos seus trabalhos que contém idéias originais, apareceu em 1709, sob a forma de uma preleção inaugural de rotina, em latim, e atraiu pouco a atenção. Seu título era “Sobre o Método de Estudos do Nosso Tempo”⁶ e continha importantes esboços do que veio a ser seu trabalho posterior. Esse trabalho foi seguido, um ano mais tarde, de um grande tratado em latim, “Sobre a mais Antiga Ciência dos Italianos”⁷, sendo maior a atenção por ele despertada. Os dois trabalhos, um deles

à guisa de um programa educacional, e o outro de uma pesquisa lingüística e legal sobre uma tradição fantasiosamente concebida do antigo pensamento italiano, adiantaram algumas das suas mais atrevidas hipóteses sobre a filosofia da história. Uns dez anos mais tarde, em 1719, ele publicou, também em latim, um discurso sobre a Lei Universal que, nos dois anos seguintes, ampliou através de um trabalho intitulado “Sobre o Único Princípio da Lei Universal e seu Único Propósito”⁸, cuja segunda parte trata de tópicos específicos da ciência do direito. Essa foi, quase com certeza, sua tentativa para conseguir a Primeira Cátedra de Jurisprudência na universidade, pela qual tanto tempo e tão apaixonadamente esperava. A eleição para essa cátedra tinha sido combinada muito antes, e ele não foi escolhido. Isso lhe deu motivo para dizer, não sem certa amargura, que o fato de não ter sido nomeado não deixava de representar uma vantagem disfarçada, já que lhe tornava possível dedicar-se livremente às novas idéias filosóficas que tinham se apoderado dele. Quatro anos mais tarde, em 1724, completou um tratado refutando os pontos de vista de alguns dos mais admirados pensadores da época, como os juristas Grotius, Selden e Pufendorf, os filósofos Hobbes, Spinoza e Bayle, e os acadêmicos Casaubon, Saumaise e Voss. Seu patrocinador, o Cardeal Corsini, que foi posteriormente o Papa Clemente VII, ao qual Vico era muito dedicado, recusou-se a proporcionar-lhe os fundos que lhe tinha prometido para sua publicação, e Vico, desesperado, vendeu a única coisa de valor que possuía, um anel, mas o produto dessa venda somente cobriu a quarta parte da soma requerida. Por esse motivo, Vico eliminou completamente a parte “negativa” do trabalho, isto é, seu ataque contra os teóricos do direito natural, contratualistas, neo-estóicos, não epicuristas, aristotélicos e cartesianos (que constituíam as escolas mais influentes da época), e conservou apenas sua própria doutrina positiva. A parte eliminada se perdeu, e o livro, reduzido a um quarto do seu tamanho original, foi publicado um ano depois. Essa foi sua obra-mestra consagradora, “A Nova Ciência”. A primeira edição apareceu em 1725, e a segunda versão, alterada ao ponto de ser uma nova composição, foi publicada em 1730 e reimpressa com adendas, em 1744, o ano da sua morte.

Nesse mesmo ano, escreveu um trabalho relatando seu próprio desenvolvimento intelectual, composto a pedido de um rico diletante veneziano, o Conde Gian Artico di Porcia, para quem a idéia de convidar homens eruditos a registrar as etapas mais importantes do seu desenvolvimento intelectual, pode ter sido sugerida pelo seu amigo, o Abade Conti, conhecido homem de letras. Conti era amigo e correspondente de um certo número de acadêmicos e intelectuais alemães, um dos quais, o grande Leibniz, tinha escrito a seu comum amigo, Louis Bourguet, expressando seu pesar no sentido de que alguns dos homens que tinham feito grandes descobertas, freqüentemente não deixavam qualquer registro das etapas pelas quais passaram para chegar a elas. Porcia convidou os maiores sábios e pensadores da Itália a contribuir com seus trabalhos relatando seu desenvolvimento mental, para serem publicados em uma só antologia. Desta forma casual teve origem a arte da autobiografia intelectual. Os editores expres-

saram sua satisfação pela contribuição de Vico que, como eles eram bastante inteligentes para perceber, constituiu um modelo perfeito do *genre* que pretendiam estabelecer. Aliás, para o maior desgosto de Vico, seu trabalho foi distribuído como modelo para outras contribuições. Vico, que nunca parava de alterar e corrigir, acrescentou mais tarde algumas adendas a esse trabalho.

A *Autobiografia* é um registro interessante e dinâmico da vida de um homem completamente voltado para as questões filosóficas. Quando Vico disse ser um viajante solitário em um território nunca por ninguém anteriormente atravessado, esse clássico chavão, tão frequentemente repetido, expressava, por sua vez, a verdade literal. Vico sabia ter feito descobertas como nenhuma das feitas anteriormente, como também sabia da sua importância cardinal. A violenta intensidade de sua vida intelectual, e seu isolamento das patéticas preocupações e humilhações de sua pobre existência acadêmica foram, até certo ponto, uma compensação pelo seu baixo *status* como dependente de patrocinadores eclesiásticos e seculares. Ele viveu em uma pobreza amarga, teve pouco contato com a vida que o rodeava e, durante toda a sua existência, como resultado de uma queda sofrida na infância, foi um aleijado. Seu filho mais velho foi um criminoso; uma das suas filhas esteve doente desde que nasceu, e toda a sua devoção foi dedicada a seu filho mais jovem, para o qual conseguiu assegurar a sucessão de sua cadeira de professor. Depois deste filho, o que mais amava era sua biblioteca. Da mesma forma que Maquiavel, ele escapava das suas misérias, refugiando-se no mundo dos livros: Platão, Varro, Mucius Scaevola, Lucrécio, Tácito, Ulpiano, eram mais reais para ele que os escritores de sua própria época, excetuando-se, talvez, Bacon, a quem adorava, e Descartes, contra quem ele se voltou. Toda a sua vida careceu daquilo que é mais caro para um sábio, calma e tranquilidade. Era um sábio tímido, obsequioso e perseguido pela pobreza e ansiedade, que escreveu demais e depressa, “no meio da conversação dos seus amigos e da tagarelice e algazarra de seus filhos”, mas sabia ter feito uma grande descoberta, e ter aberto uma porta para um mundo do qual ele era o único dono, e esse pensamento, assim nos diz em sua autobiografia, tornava-o feliz e sereno⁹.

Um de seus ouvintes o descreve como um homem “franzino, de olhar inquieto, e férula na mão”, cuja eloquência intensa fascinava os estudantes que assistiam a suas aulas, sendo muito respeitado pelos seus contemporâneos cultos italianos. O grande historiógrafo Muratori procurou que fosse eleito para a Academia dos *Assorditi*; e o eminente jurista Gravina admirava sua erudição. Mas é evidente que nenhuma dessas grandes figuras do seu tempo (Gravina, na realidade, morreu antes da publicação da *Scienza Nuova*), nem mesmo Conti, supunha que seu admirado amigo possuísse quaisquer dotes de uma ordem completamente diferente da sua. Não existe, certamente, evidência de que nenhum dos seus companheiros eruditos tivesse percebido que Vico era um gênio, e que suas idéias sobre a história e sobre o direito natural iriam um dia tornar muitas das hipóteses deles obsoletas.

Naquele tempo do profundamente clerical reino de Nápoles, sua educação era estritamente religiosa e tradicional; mas, apesar dessa dieta quase que exclusivamente medieval, a filosofia escolástica deixou comparativamente poucos vestígios em seu pensamento, e apenas o sobrecarregou para toda a vida com uma maneira de escrever pedante e cansativa. Seu interesse foi excitado pela nova filosofia que, meio século antes, tinha sido iniciada por Grotius e Descartes, e foi desenvolvida e aplicada pelos seus seguidores com resultados revolucionários para as ciências legais e naturais, e para o pensamento político e metafísico. Vico compreendeu completamente os objetivos e métodos desta revolução, que o libertou, a ele e a toda a sua geração, de Aristóteles e dos escolásticos. Ele começou aceitando esse método, mas terminou rebelando-se contra ele; aliás, ele foi a figura mais original do que pode ser chamado Contra-Reforma, na história da primitiva filosofia moderna. Vico não estava interessado nas matemáticas nem nas ciências naturais como tais. Apesar dos esforços realizados por Vincenzo Cuoco, no seu próprio século, e por Fausto Nicolini no nosso, para aclamar suas descobertas médicas e geofísicas, Vico permanecia alheio à revolução científica da sua época; sua física era a de Zeno, influenciada apenas remotamente pelo imperfeito conhecimento de Leibniz. Ele parece não ter tido qualquer noção do que Galileu tinha realizado, nem ter começado a compreender o efeito exercido pela nova ciência sobre a vida dos homens, tornando-se cada vez mais hostil à assimilação do conhecimento dos modelos físicos e matemáticos, e passando a preocupar-se com os problemas da ciência do direito, do saber humano e da psicologia social. Sobretudo, ele foi ficando mais e mais profundamente convencido de que a filosofia anterior à sua tinha falhado em fazer justiça aos métodos e à força da espécie de conhecimento que ele veio a considerar como central para os estudos humanos, particularmente o estudo da história. Vico concebia este estudo da forma mais ampla e filosófica, como tratando do que era, para os homens, constituir uma sociedade completamente humana, e mais particularmente, de como os homens chegavam a pensar, sentir, agir e viver da maneira em que o faziam. Essa concepção surgiu de sua crescente convicção de que unicamente a abordagem genética, isto é, a pesquisa histórica, e não a análise inoportuna, era o que podia descobrir e descrever as relações entre os diversos aspectos da experiência e atividade humanas. De acordo com a sua opinião, era evidente que nenhuma filosofia que falhasse em proporcionar um método e critérios da verdade para tratar dessas matérias, podia reivindicar qualquer autoridade no campo do conhecimento humano.

O ponto de partida da revolta de Vico contra Descartes foi sua convicção, plenamente articulada em 1708-9, de que os critérios cartesianos para avaliar clara e distintamente as idéias, não podiam ser aplicados proveitosamente fora do campo da matemática e das ciências naturais. De acordo com a escola cartesiana, o paradigma do verdadeiro conhecimento consistia em partir de verdades tão claras e tão distintas que somente podiam ser contestadas a custa de cair no absurdo, e dali prosseguir até chegar, através de normas estritamente dedutivas, a conclusões

cujas autenticidade estava garantida pelas infringíveis regras da dedução e transformação, mediante as quais, como acontece na matemática, tais deduções derivavam das suas inatacáveis e eternamente verdadeiras premissas. Para Vico, como também o tinha sido para o próprio Descartes, era óbvio que esse modelo não podia ser aplicável ao campo do que hoje chamamos estudos humanos. Onde, na história, ou na humanística, ou na literatura podemos encontrar definições estritas, provas rigorosas, conceitos exaustivamente analisados até seus constituintes atômicos fundamentais, teoremas concludentes ou luminosas e auto-evidentes premissas que, com lógica inexorável, nos conduzam a conclusões inalteráveis? A aplicação *a priori* de um tal esquema dedutivo a qualquer parte de uma narrativa, ou a uma análise crítica de uma obra de arte, ou a um monumento ou trabalho histórico ou legal, ou a um relato do desenvolvimento intelectual ou moral de um indivíduo ou sociedade, não produziria resultados. Descartes viu tudo isso com clareza diáfana e, conseqüentemente, afirmou sem titubear que, enquanto a história, como as viagens, não podia causar qualquer dano como uma fonte casual de entretenimento, também não era claramente um ramo do conhecimento no qual tudo quanto tinha sido estabelecido uma vez, não necessitasse ser comprovado uma vez mais, isto é, no qual o progresso científico, universalmente reconhecido como tal pelos pensadores racionais, fosse possível. “As ações memoráveis... a elevação da mente...”, ele declarou, “podem até mesmo ajudar a formar um juízo, mas de qualquer outra forma, são de pouco valor. Por que estudar a caótica amálgama de histórias infantis sobre o passado, e ainda menos as paixões e crimes de nossas escuras origens, quando a razão pode dar-nos as respostas finais e verdadeiras para os problemas que desconcertaram nossos antepassados irracionais?” O conhecimento válido somente pode ser obtido através dos métodos das ciências, que Descartes e seus seguidores contrastaram com a nada científica mixórdia do sentimento da percepção com o do boato, o das fábulas e mitos, relatos dos viajantes, romances, poesia e especulação ociosa, que, do seu ponto de vista, passavam como sendo a história e visão do mundo, mas não proporcionavam qualquer material aceitável para o tratamento científico ou matemático. Por essa razão, os estudos humanos e a história foram geralmente relegados por Descartes ao terreno da informação confusa e embaralhada, com a qual um homem sério podia distrair-se uma ou duas horas, porém que não merecia ser o objeto de uma vida de trabalho e meditação¹⁰. Vico não estava preparado para aceitar isso. Sua devoção católica por si só já era o suficiente para voltá-lo contra uma abordagem tão positivista do assunto, assim como, além disso, também o era sua paixão pela história do direito e pelo estudo da antiguidade como tal. Todavia, os argumentos que ele utilizou contra Descartes não foram teológicos, retóricos nem subjetivos, chegando a convencer-se de que a noção das verdades eternas, perfeitas e não suscetíveis de correção, vestidas com a roupagem dos símbolos universalmente inteligíveis, que qualquer um, em qualquer época e circunstâncias, podia ter a sorte suficiente para perceber através de um elucidador lampejo instantâneo, era (com a única exceção das verdades da revelação divina) uma quimera. Contra esse dogma do racionalismo, ele manteve

que a validade de todo o verdadeiro conhecimento, inclusive o da matemática ou da lógica, somente pode ser demonstrada através da compreensão da forma em que é adquirido, isto é, da sua genética ou desenvolvimento histórico. Para demonstrar isso, Vico atacou as reivindicações da escola cartesiana no próprio campo em que ela se sentia mais forte e inexpugnável.

II

O novo critério da verdade, mantido por Descartes, consistia em que, para os juízos serem válidos, deviam ser apreciados como constituindo “idéias” claras e precisas, ou seja, constituintes conclusivos e, portanto, não suscetíveis de análise posterior. Essas entidades atômicas definitivas do pensamento são concebidas como estando mutuamente interligadas mediante laços lógicos “necessários”, isto é, tais que a tentativa de rompê-los através da contradição do seu nexos, levaria à autocontradição, já que cada átomo não está logicamente ligado a qualquer outro isoladamente, senão a um conjunto particular de outros átomos, cada conjunto constituindo, como é lógico, uma ilha distinta ou separada dos outros sistemas similares de átomos interligados. Além disso, essa doutrina mantém que as estruturas desses sistemas, e os movimentos que ocorrem dentro ou por causa deles, podem ser claramente, isto é, lógica ou matematicamente descritos. O que, em princípio, não pode ser explicado nesses termos, é automaticamente definido como mais ou menos delusório. Isso se aplica principalmente aos dados inestáveis e diluentes dos sentidos humanos – visões, sons, olores, sabores – com seus freqüentemente vagos contornos e suas cores e nuances caleidoscopicamente mutantes, como também se aplica àquele outro domínio das distinções qualitativas – estados físicos “internos”, sensações musculares, estados de ânimo, sonhos, imagens, memórias, pensamentos confusos, desejos, propósitos, e assim por diante. Isso deve aplicar-se para as tentativas de examinar os dados históricos (por muito escrupulosos e estritos que eles sejam) cuja evidência fatural pode, certamente, ser copiosa, mas não pode ser formulada em termos quantitativos precisos. O verdadeiro progresso intelectual depende claramente, como o têm demonstrado as ciências naturais, de reduzir a matéria a ser estudada a conceitos e julgamentos claros e distintos, ou seja, matematicamente exprimíveis. Assim os devotados esforços dos arqueólogos e historiadores para reconstruir, por exemplo, os acontecimentos ocorridos durante os últimos anos da República de Roma, podem apenas, quando muito (como Descartes observou desdenhosamente), fornecer-nos uma informação parecida à que poderia ter possuído a empregada doméstica de Cícero. Deveria isto ser dignificado com o nome de ciência? Poderia qualquer um, a não ser um ignorante ou um fanático, arriscar-se a negar que o conhecimento matemático era o paradigma de todo o conhecimento atingível pelos seres humanos, o conjunto das mais claras e certas proposições até então descobertas pelo próprio esforço do homem, a mais imediata aproximação ao conhecimento infalível atingido pelos homens daquela época?

Essa é a triunfante tese que Vico inicialmente aceitou e da qual se fez eco, para depois atacá-la audaciosamente. Ele a rejeitou depois de convencer-se de que, quaisquer que fossem os brilhantismos das ciências exatas, existia um sentido no qual podemos conhecer mais sobre nossas próprias experiências e as dos outros – nas quais atuamos como participantes, mesmo como autores, e não como meros observadores – do que nunca poderemos chegar a conhecer sobre a natureza não humana, que podemos observar apenas do exterior. Parecia claro para ele que o mundo exterior deve permanecer opaco para os homens, em um sentido (que se esforçou em deixar claro) no qual pode dizer-se que os próprios pensamentos deles, seus sentimentos, propósitos e volições, não eram opacos, senão capazes de ser compreendidos. Essa é a posição que Vico se aprestou a defender, em 1708, na sua sétima Preleção Inaugural. A distinção que ele delineia se encontra entre o conhecimento “externo” e “interno”, do que posteriormente foi diferenciado como *Naturwissenschaft* e *Geisteswissenschaft*. Esse foi o primeiro disparo de uma batalha que, a partir de então, nunca tem cessado.

Vico concede que o conhecimento matemático é completamente válido e que suas proposições são corretas; mas a razão disso não deixa de ser excessivamente clara. “Nós demonstramos a geometria porque podemos fazê-la”¹¹; similarmente, dezesseis anos mais tarde, ele diz que a geometria “enquanto constrói a partir dos seus próprios elementos ou contempla o mundo da quantidade, ela mesma o cria”¹². Isto é uma aplicação particular de um princípio mais amplo, o de que o conhecimento completo somente pode sê-lo, como Vico dizia, “através de causas”, *per causas*. De acordo com este princípio, unicamente podemos dizer conhecermos completamente uma coisa, se, e apenas se, sabemos por que ela é como é, ou como veio a ser ou foi feito que fosse, ou seja, o que ela é, e não só que é o que é e tem as propriedades que tem.

O ponto de vista de que o conhecimento *per causas* é superior a qualquer outro, é uma velha idéia freqüentemente baseada na filosofia escolástica. Segundo ele, Deus conhece o mundo por tê-lo feito de forma e por motivos que somente Ele conhece¹³, e nós não podemos conhecê-lo em seu sentido mais completo porque não o fizemos – o encontramos já feito e nos é dado como um “fato natural”. Para o criador de uma coisa, particularmente se, como no caso de Deus, além de criar o artefato, também criou o material do qual o construiu e, ainda, inventou as regras para construí-lo, nada pode, em princípio, ser opaco. Ele é responsável por tudo, e criou essa coisa de acordo com sua própria vontade, utilizando o material cuja razão de existir e comportar-se conhece, já que a fez para servir a seus próprios objetivos, que apenas Ele, visto ser seu autor, compreende completamente. Este é o sentido em que pode dizer-se, por exemplo, que o romancista é capaz de compreender plenamente as personagens do seu romance, ou o pintor ou o compositor sua pintura ou sua canção. É evidente que, no caso do pintor ou do compositor, nem tudo tem sido criado por eles; as palavras utilizadas, os sons empregados, não têm sido, na sua maior parte, obra sua, e, nesse sentido, existe

algo que, mesmo para eles, constitui um “fato natural” – um agente determinado – que eles são, dentro de certos limites, livres de escolher, porém ao qual, uma vez escolhido, devem submeter-se, sem necessariamente compreender as “razões de” suas propriedades – sem conhecê-lo *per causas* –, que apenas eles, até certo ponto, podem alterar. Unicamente no caso ideal em que nós criamos ou projetamos algo, partindo literalmente de nada, podemos dizer que compreendemos completamente a coisa criada, já que, nesta situação, criar e conhecer o quê e o porquê estamos criando constitui um só ato. Assim é como Deus cria. Quanto mais a criação artística se aproxime desse caso limitador – quanto maior seja o elemento de pura criação, e menor o da matéria “natural”, que obedeça suas próprias leis “externas” – tanto mais poderemos dizer conhecermos *per causas*, isto é, tanto mais conheceremos realmente. Isto é o que acontece virtualmente no caso da álgebra e da aritmética. As formas dos símbolos, auditivos ou visuais que empregamos, são feitas, evidentemente, de material dotado de sentido, mas são escolhidas arbitrariamente e atuam como contadores, em um jogo que nós mesmos inventamos livremente.

Geometrica demonstramus quia facimus. Vico estava, sem dúvida, familiarizado com o *De Corpore*, de Hobbes, em cujo início aparecem essas palavras. Mas ele viu nelas outra implicação: “*Si physica demonstrare possemus, faceremus*”¹⁴; se pudéssemos demonstrar literalmente as proposições da física, deveríamos estar fazendo-a, i.e., deveríamos estar criando o seu objeto, ou seja, o mundo material. Mas nós não podemos fazer isso. Somente Deus pode, já que “apenas Nele existem as verdadeiras formas das coisas que modelam a natureza...”, e é a procura dessa realidade o que nos inclina para Deus, única Verdade e Caminho. Isto é uma forma de platonismo cristão ou neoplatonismo, que nos faz retroceder para a doutrina da Renascença, que mantém que conhecer algo é tornar-se esse algo ou, em qualquer caso, dominá-lo. Assim, Campanella declara que conhecer é tornar-se o conhecido¹⁵, e Patrizzi diz que conhecer é estar unido ao que um conhece¹⁶, existindo aí um jogo místico na noção de união – *coitus* – em *cognoscere*; o “co-conhecimento” está incorporado na coisa conhecida. Isso decorre, talvez, da antiga doutrina metafísica (e mística), da qual o *Symposium* de Platão contém a versão mais memorável, consistente em que, no início, o sujeito e o objeto, o homem e a natureza, a sensação e o pensamento, eram um só, ocorrendo então uma grande catástrofe que os separou. A partir daquele momento, esses elementos iniciaram sua eterna procura pela reunião, ou reintegração, que somente pode ser realizada através da “re”-cognição. Daí a crença na magia como a aquisição do poder pelo sujeito sobre o objeto, reentrando nele, imergindo-se nele, reassimilando-o assim a um mesmo, o que constitui uma noção que se encontra no cerne de muita da filosofia natural da Renascença. Esse é o significado da celebrada proposição de Pico della Mirandola, na sua *Apologia*, no sentido de que “A magia é idêntica à sabedoria”¹⁷. Não há dúvida de que em Vico existe algo dessa doutrina, no sentido de que o conhecimento perfeito é idêntico à criação, mas para ele somente Deus pode conhecer a realidade nesse sentido; os homens não podem intuí-la, não

podem contemplar as essências platônicas, pelo menos até onde ela diz respeito ao mundo externo, o mundo da natureza. Ele não acredita, como Leonardo, por exemplo, que a razão torna óvia a necessidade de experiência¹⁸. Longe disso, a experiência, isto é, o conhecimento empírico, principalmente o estudo dos monumentos do passado, é tudo. Mas, de igual forma que Janus, Vico encara os dois mundos; sua tendência antimatemática combina estranhamente com seu empirismo genuíno, e a caracterização que Meinecke faz dele, como sendo basicamente um *Barocksmensch*, apesar da interessante novidade das suas doutrinas centrais, não é inadequada; embora apenas se refira a seu aspecto voltado para o passado. Mesmo assim, sua doutrina central, que o leva além, às vezes excessivamente, das teses de Hobbes, principalmente a de que o conhecimento matemático não é, em princípio, idêntico ao do mundo real, nem mesmo ao da física, por muito suscetível de tratamento matemático que essa ciência tenha demonstrado ser, é mais importante. Nós não podemos, literalmente, manufaturar o mundo físico, como ele supõe que podemos fazê-lo no caso da álgebra e da geometria.

Em uma época em que a matemática era, quase universalmente, considerada como uma forma de conhecimento fatual da natureza, a mais profunda, reveladora e certa de todas as ciências, o objeto da compreensão metafísica de um poder negado aos sentidos mais grosseiros, a glória especial da razão humana capaz de revelar os atributos reais das coisas, contrastando-as com suas freqüentemente confusas e sempre enganosas aparências, constituiu um passo muito importante declarar que ela é a mais clara, rigorosa e irrefutável das ciências, mas apenas porque se deve à livre criação de nossas próprias mentes, isto é, que as proposições matemáticas são verdadeiras somente em virtude de nós mesmos tê-las feito. Este é o significado da famosa fórmula de Vico “o verdadeiro (*verum*) e o feito (*factum*) são convertíveis”¹⁹. É possível duvidar de que pessoas eminentes, presentes na ocasião, como o Vice-Rei de Nápoles ou o Cardeal Grimani, que ouviram de Vico a declaração deste princípio, percebessem a natureza momentosa do que estava sendo declarado. Nisso eles não diferiam da maior parte dos homens cultos da sua época ou de épocas posteriores.

A álgebra é um inabalável e difícil dedutivo mas, da mesma forma que um passatempo ou uma peça de ficção criada por nós, não pode, como tal, descrever-nos o mundo. A matemática não é determinada pela realidade existente fora dela, a qual tem de conformar-se, mas apenas pela nossa própria fantasia ou imaginação criativa, que molda o material (neste caso, os símbolos e regras) conforme deseja. Quando intentamos aplicar a matemática ao mundo, da mesma maneira que a aplicamos, por exemplo, à mecânica, os resultados são, *pro tanto*, menos certos que os da matemática pura, já que nisso entra um elemento não livremente criado por nós, isto é, a matéria “natural” do mundo exterior, resistente a nossas mentes, da qual a matemática procura ser a ciência. Na ordem decrescente de certeza, portanto, de acordo com Vico, vem primeiramente a física, seguida da psicologia e

da história²⁰. A certeza aumenta em razão inversa da proporção da matéria não criada, mas apenas encontrada pelo homem; quanto menor seja o elemento de livre manipulação importado por nós, menos certo será nosso conhecimento. *Mathesis* é uma *scientia operatrix*: “O critério da verdade”, ele declara na *De Antiquissima*, “é tê-la feito”²¹. “A demonstração é operação; a verdade é o que tem sido feito e, justamente por este motivo, não podemos demonstrar a física *per causas*, já que os elementos que compõem a natureza estão fora de nós”²². Nossa possibilidade de gerar um seixo do nada são as mesmas que as de gerar um universo completo. A história, neste ponto, se encontra em posição inferior na tabela das ciências encabeçadas pela matemática, na qual, aliás, a física tem sido rebaixada (isto é dirigido à presunção dos cartesianos), mas as humanidades estão ainda em posição inferior, em termos de *verum*. Esta é a atitude semicartesiana de Vico, em meados da sua vida, mais ou menos no ano 1710. O grau da capacidade de conhecer qualquer matéria de estudo é determinado pelo grau de estabilidade e regularidade dos seus “elementos”, e pelo da “claridade” ou “opacidade” do objeto da pesquisa; assim, *physica sunt opaca, nempe formata et finita*²³. Daí deduzimos uma ordem das ciências determinada pela medida em que a mente é capaz de penetrá-las. A física, portanto, é mais “opaca” que a mecânica, e esta mais que a geometria e a aritmética; a moralidade é, ainda, menos certa que a física, porque trata com sentimentos inestáveis, sujeitos às ondas caprichosas da *libido*, isto é, dos “movimentos irregulares do espírito interior agitado pelas paixões”. A história deve encontrar-se nessa região um tanto caótica, em algum lugar no nível da moralidade. Em outras palavras, a física tem sido rebaixada do seu pináculo cartesiano, mas a história não foi, ainda, promovida; este passo radical ainda tem de ser dado²⁴. Nesse estágio do seu pensamento, ele continuava na sua posição profundamente cartesiana, que mantinha oito anos antes, em 1702, quando, na sua terceira Oração Inaugural, mofava dos seus companheiros humanistas com as palavras: “Vocês filólogos, vos orgulhais de saber tudo sobre a mobília e vestidos dos romanos, de estar mais familiarizados com as ruas, gentes e bairros de Roma que com os das vossas próprias cidades; por que esse orgulho? Vocês não sabem mais do que já sabia um oleiro, um cozinheiro, um sapateiro ou um leiloeiro em Roma”²⁵. Isso é um eco da zombaria de Descartes sobre o fato de que os historiadores de Roma não podem conhecer, quando muito, mais do que sabia a empregada doméstica de Cícero. Dez anos mais tarde, todavia, na Segunda Réplica às críticas da *De Antiquissima*, em 1712, Vico se lamenta de que os estudos filológicos, “devido à influência de Descartes”, não são mais considerados como úteis, e menciona novamente a observação sobre a empregada, desta vez com evidente desaprovação²⁶.

Se o conhecimento perfeito somente é adquirido *per causas* (o conhecimento da coisa criada pelo seu próprio criador), o que passa a ser o critério crucial de Descartes sobre as idéias claras e precisas? Vico leva audaciosamente a guerra para dentro das fronteiras do inimigo. Ele declara que as proposições fatuais podem ser extraordinariamente claras – no sentido de parecerem completamente auto-

evidentes – e, apesar disso, serem falsas²⁷. Se existe apenas um só critério da verdade ou da validade de uma proposição, principalmente de que essa proposição consiste ou pode ser analisada por ingredientes “simples” e indivisíveis, isso elimina instantaneamente nossa mais comum experiência, ou seja, tudo quanto não é suscetível de tratamento quantitativo. Tal conhecimento pode não ser do *verum* (daquilo que pode ser demonstrado logicamente), mas apesar disso, é conhecimento do *certum*, baseado na experiência direta do mundo, isto é, do que é comum a todos os homens, em todas as épocas e lugares, e no qual se baseia todo o conhecimento empírico. Tal “certeza” pode não ser incorrigível, mas constitui aquilo que os homens devem utilizar necessariamente para viver; relegá-la à esfera da mera opinião, como Descartes parece fazer, é implicar que, idealmente, os homens apenas podem subsistir através do conhecimento verdadeiro (*verum*). Vico percebeu que, se o seu ponto de vista de um conhecimento *a priori* era correto, isso não podia possivelmente ser assim, porque o único que nós temos criado completamente são os objetos que, no sentido requerido por Descartes, conhecemos completa e totalmente. Se pensarmos bem, até mesmo a geometria, interpretada como ciência do espaço (e não como álgebra pura) é um caminho que não nos leva mais que a resultados experimentais, já que nós não criamos o espaço físico. Se o único conhecimento verdadeiro é o das conexões necessárias, então é conhecimento apenas daquilo que obedece às regras que nós mesmos temos estabelecido, visto que nada mais do que isso pode ser conhecido *a priori*²⁸. Nós podemos garantir totalmente a validade, necessariamente, apenas do que temos inventado, mas isso excluiria obviamente todo o mundo dos homens e da natureza. Nós não podemos saber isso *a priori*, para nós isso não pode ser *verum*, no entanto não podemos prescindir disso para começar, porque isso é o que constitui os dados básicos de toda a experiência humana. Pode ser dito que unicamente o Criador, olhando para, ou melhor, “dentro” de Si mesmo, isto é, para o Universo, que é idêntico à Sua própria essência, possui o conhecimento nesse sentido. Sendo o Autor de tudo, Ele contempla apenas o fruto da Sua própria atividade criativa. Os homens somente podemos compreender totalmente o que nós mesmos (sendo feitos à imagem de Deus e, conseqüentemente, sendo criativos até um certo ponto) temos, por nossa vez, criado. Mas nós não somos deuses, e estamos obrigados a começar utilizando um material que não criamos e que, portanto, não conhecemos completamente. Hobbes, seguindo a Bacon, disse algo nesse mesmo sentido: “Entre as artes, algumas são demonstráveis, outras não; e demonstráveis são aquelas das quais a criação do tema ou sujeito está em poder do artista, o qual, ao demonstrá-lo, não faz outra coisa senão deduzir as conseqüências de sua própria operação... A geometria, portanto, é demonstrável, já que as linhas e figuras das quais extraímos nosso raciocínio são traçadas e descritas por nós mesmos e, da mesma forma, a filosofia civil é também demonstrável porque nós mesmos formamos o corpo ou grupo social dentro do qual se desenvolve e aplica. Mas, no caso dos corpos naturais, cuja construção não conhecemos, senão que a procuramos através dos seus efeitos, não há possibilidade de demonstração do que são as causas, mas apenas do que elas podem ser²⁹. Vico desenvolve esta

argumentação traçando uma divisão crucial entre o mais evidente e completo conhecimento da física, e sua total demonstração, à qual nem mesmo suas provas são equivalentes; porque “na física, coisas comprovadas são aquelas em relação às quais podemos realizar algo similar, e as idéias sobre as coisas naturais que pensamos serem mais perfeitamente claras, e sobre as quais existe o mais completo dos consensos, são aquelas em cujo apoio podemos aportar experiências através das quais, até agora, imitamos a natureza”³⁰. Experimentação não é criação, mas apesar disso, proporciona conhecimento, devido a que, pelo seu intermédio, reproduzimos os processos da natureza. Nós conhecemos, isto é, sabemos mais genuinamente “o funcionamento” daquilo que podemos desmontar e montar por peças, que o daquilo do qual, por assim dizer, somente vemos a superfície e as mudanças externas. Não obstante, na medida em que nós mesmos não criamos a matéria física nem as suas leis, a física não é uma ciência demonstrativa e, conseqüentemente, não é totalmente conhecível. Unicamente até onde ela cede ante a experimentação e é suscetível de tratamento matemático, pode ser, dentro dessa medida, chamada de ciência.

Sobre este tópico, Vico é eloqüente e inequívoco. “O domínio e critério da verdade é tê-la feito. Daí que a clara e definida idéia da mente, i.e. do critério cartesiano, não somente não pode ser o critério de outras verdades, mas também não pode ser seu próprio critério, porque enquanto a mente se compreende a si mesma, ela não se cria por si própria e, por este último motivo, ignora a razão anterior pela qual ela se compreendeu”³¹. E ainda mais ousadamente: “Aqueles que tratam de demonstrar que Deus existe *a priori* são culpados de uma curiosidade irreverente, porque fazer isso equivale a fazer-se a si mesmo o deus de Deus e, portanto, negar o Deus cuja existência procuram demonstrar”³².

Se é possível dizermos conhecer, além de qualquer possibilidade de erro, aquilo que nós mesmos temos – ou poderíamos ter – criado, então somente a matemática pode ser chamada conhecimento. Evidentemente, isso foi considerado por Vico como excessivamente paradoxal, porque então resultaria que, além do conhecimento natural, isto é, científico, tampouco a física nem a teologia, não podendo ser consideradas como invenções humanas, poderiam ser chamadas conhecimento. Deveríamos, portanto, ser forçados a rejeitar a maior parte do que até o próprio Descartes considerava como conhecimento válido. Vico não era um cético nem um irracionalista e via isso como uma espécie de *reductio ad absurdum*. Daí a rejeição de Descartes, primeiramente pela inadequação do seu critério (psicológico) da verdade e, em segundo lugar, por não perceber que a matemática é rigorosa apenas porque é arbitrária, ou seja, consiste no uso de convenções livremente adotadas como as regras de um jogo, e não é, como tinha sido anteriormente suposto, um conjunto de normas objetivas e inatas nem uma descoberta sobre a estrutura do mundo. Essa teoria da matemática como a manipulação dos opostos permaneceu ignorada até nossa própria época, quando passou a ser uma doutrina de vanguarda³³, e não deve ser confundida com o ponto

de vista de que as proposições matemáticas são analíticas ou tautológicas. As tautologias são declarações, embora possam não descrever coisa alguma; as invenções, como acontece com as regras ou movimentos de um jogo, não declaram nada. Uma coisa é considerar o raciocínio dedutivo como não nos dando qualquer nova informação (o qual é um antigo lugar-comum), e outra muito diferente dizer que é, como a música, uma atividade. Da mesma forma, uma coisa é advertir contra a confusão das causas das coisas com as suas definições, ou dos fatos com os seus símbolos (o que os nominalistas têm feito, mesmo antes de Occam), e outra muito mais surpreendente supor, como Vico, que as ciências formais, como a lógica ou a matemática, não são formas de descoberta, mas de invenção, de forma que, se tivermos de considerá-las como falsas ou verdadeiras, devem sê-lo em um sentido muito diferente daquele no qual esses qualificativos são aplicados no caso das declarações³⁴.

III

O próximo grande passo de Vico foi uma tese que solapava a reconhecida divisão de todo o conhecimento em três espécies: metafísico ou teológico, isto é, baseado na intuição racional ou fé, ou revelação; dedutivo, como na lógica, na gramática ou na matemática; e perceptivo, baseado na observação empírica, clarificado e expandido pela hipótese, experimentação, indução e os demais métodos das ciências naturais. Existe para Vico, ainda, outro tipo de consciência que difere do conhecimento *a priori* em que é empírico; da dedução, em que proporciona novo conhecimento dos fatos, e da percepção do mundo externo, em que nos informa, não apenas do que existe ou ocorre, e em que ordem espacial ou temporal tem lugar, mas também porque é, ou ocorre, ou é como é, ou seja, em certo sentido, *per causas*. Essa espécie de consciência é o autoconhecimento, o conhecimento das atividades das quais nós mesmos, os conhecedores, somos os autores dotados de motivos, propósitos e vida social contínua, que compreendemos, por assim dizer, do interior. Neste caso, e somente nele, é quando nós não somos observadores passivos olhando desde fora, como quando contemplamos o mundo exterior, onde tudo o que podemos ver são acontecimentos, ou as “superfícies” das coisas sobre cujas finalidades ou vidas internas – caso as tenham ou possa ser dito que as têm – podemos apenas especular às cegas.

No caso do mundo externo, os naturalistas têm razão; tudo quanto sabemos está baseado no que registram os nossos sentidos. Nós podemos classificar seu conteúdo em uniformidades regulares; aplicar técnicas matemáticas, decompô-lo em partes menores ou recombina-lo, mas o resultado das nossas pesquisas não será mais do que uma informação do que está em relação com quê, ou do que resulta ou é simultâneo a quê. Todavia, dizer que isso é tudo quanto podemos conhecer sobre os seres humanos, e que as técnicas de nossas formas de compreender o mundo exterior são, portanto, as únicas que podemos usar para aprender uns dos outros, seria uma declaração gravemente incompleta, uma

negação do que sabemos ser verdadeiro. No caso do comportamento humano, podemos certamente perguntar por que os homens agem como o fazem; perguntar, não apenas que atos ou estados mentais – como volições ou sentimentos – resultam em quais ações, mas também por que; não unicamente se, mas também porque as pessoas, nesse ou aquele estado mental ou emocional, são ou não mais ou menos propensas a comportar-se de uma maneira determinada; o que é, ou seria, racional, desejável ou correto que elas fizessem; como e quando elas decidem entre várias linhas de ação, e assim por diante. Em resumo, nós julgamos a atividade humana em termos de propósitos, motivos, ações, decisões, dúvidas, vacilações, pensamentos, esperanças, temores, desejos, etc. Essa é uma das formas mediante as quais diferenciamos os seres humanos do resto da natureza, esperando obter respostas mais ou menos satisfatórias a essas perguntas. Conceber a natureza em tais termos é irracional; é um erro na aplicação das categorias, chamado antropomorfismo ou animismo, característico dos tempos primitivos, dos dias “dos Deuses” ou “dos heróis”, ou que, quando em épocas mais sofisticadas era usado pelos poetas, podia ser considerado como uma falácia patética.

Isso já foi afirmado por Vico antes que Herder e os românticos fizessem seus esses conceitos. Existem esboços desta posição na Renascença italiana, particularmente entre os neoplatônicos, e na historiografia francesa do século XVI, mas são apenas insinuações. Ninguém antes de Vico tinha declarado que, se o nosso conhecimento dos seres humanos não é demonstrativo na forma em que o é a matemática (ou a divina onisciência), também não pode sê-lo o da percepção ou o das ciências naturais, baseado nos sentidos, como forçosamente deve ser nosso conhecimento dos objetos, plantas e animais. Nós podemos observar e descrever uma mesa, uma árvore, uma formiga, acumular informação sobre o seu comportamento, estabelecer leis tais como as da física, botânica, entomologia, e assim sucessivamente, mas tudo isso, por muito completo que possa ser, apenas nos dirá o que é parecer uma mesa, uma árvore, uma formiga, ou se movimentar, ou ser casualmente afetado como tais. Todavia, o que não poderemos assegurar é o que é ser uma mesa, uma árvore, uma formiga, no mesmo sentido em que sabemos ser seres humanos e não apenas parecê-los ou comportarmo-nos como tais. Se, de acordo com o critério rigoroso de Descartes, aceitássemos ser verdadeiro conhecimento apenas aquilo que pode ser estabelecido pela física ou qualquer outra ciência natural, ficaríamos limitados aos testes behavioristas, e isso resultaria na falácia oposta àquela do antropomorfismo, isto é, a assimilação sem crítica do mundo humano com o não-humano – a restrição do nosso conhecimento àquelas características dos homens que eles compartilham com o mundo não-humano e, conseqüentemente, a tentativa de explicar o comportamento humano em termos não-humanos, como alguns behavioristas e materialistas imoderados, tanto antigos como modernos, inspirados pela visão (ou miragem) de uma ciência natural única e integrada de tudo quanto existe, têm nos instigado a fazer. Nessa linguagem “fiscalista”, cabe a possibilidade de poder dizer muito mais do que

seus oponentes possam, às vezes, ter pensado ser possível, mas tudo quanto possa ser dito, não será, certamente, suficiente, porque então, devido a essa austeridade auto-imposta, teríamos que privar-nos a nós mesmos de dizer ou pensar algumas das coisas mais indispensáveis e naturais das que os homens pensam ou dizem sobre outros seres humanos. A razão para isso não deve ser procurada muito longe: os homens somente podem pensar nos seus semelhantes como sendo iguais a eles mesmos.

Da mesma forma que podemos assegurar não sermos apenas corpos no espaço, sobre os quais atuam forças naturais mensuráveis, mas que também podemos pensar, escolher, seguir normas, tomar decisões; em outras palavras, que possuímos uma vida interior, da qual temos conhecimento e somos capazes de explicar, podemos igualmente dar como estabelecido – e, se negado, dizer que estamos certos – que os outros possuem uma vida interna similar, sem a qual a noção da comunicação, da linguagem ou da sociedade humana, em oposição com a de um agregado de corpos humanos, torna-se ininteligível. O antropomorfismo consiste na falácia de atribuir características especificamente humanas a entidades não-humanas–deuses, ou rios, ou planetas, ou noções abstratas. Daí se deduz que deve existir uma região na qual o antropomorfismo é válido, onde essas características não estão mal-aplicadas, e sim corretamente atribuídas, isto é, o mundo dos homens. Falar como se nem mesmo os homens possuíssem esses atributos, ou estes pudessem ser “reduzidos” a características compartilhadas com entidades não-humanas, que apenas podem ser ou constituir a matéria objeto de estudo de qualquer ciência natural conceituada, é ignorar a diferença existente entre os seres humanos e a natureza não-humana, entre os objetos materiais e a vida mental ou emocional. Por que motivo esse conhecimento tem sido tão estranhamente ignorado, em comparação com o do mundo exterior? Porque o homem, declarou Vico, acha difícil pensar sobre qualquer coisa em outros termos que não sejam corpóreos ou materiais, na medida em que os corpos são as entidades mais conhecidas no mundo de sua experiência comum. Vico recalca uma e outra vez o quanto é difícil concentrar-se na atividade mental, discriminá-la e descrevê-la. “A mente humana está naturalmente inclinada a ver-se a si mesma exteriormente ao corpo, e somente é com grande dificuldade que ela chega a compreender-se através da reflexão”. Daí que exista uma poderosa tendência a descrever os fenômenos mentais em termos materiais, o qual leva ao puro materialismo, por uma parte, e ao fetichismo ou animismo, pela outra.

A ênfase nesse contraste, que acompanha todo o pensamento de Vico, é, efetivamente, a formulação original da familiar e muito controvertida distinção entre os métodos e os objetivos do *Naturwissenschaft* e o *Geisteswissenschaft*, da ciência natural em contraposição aos estudos humanos, *Wissen* e *Verstehen*. Se alguma das categorias centrais da interpretação do comportamento humano é, em princípio, diferente daquelas utilizadas para explicar fatos sobre animais, plantas ou coisas, isso constitui uma realidade de importância cardinal, porque aponta para um tipo

de conhecimento que, pelo menos com relação a alguma coisa, difere, na sua espécie, da dedução e da percepção sensitiva, bem como das generalizações nela baseadas e dos tipos de conhecimento científico ou mais proximamente fundamentado nos sentidos, como eles são normalmente entendidos. Vico considera abertamente essa cognição como sendo superior a qualquer outra coisa apoiada na mera observação, já que ela é o conhecimento do que, em certo sentido, nós mesmos temos criado e sobre o qual, conseqüentemente, possuímos esse conhecimento *per causas*, “desde dentro”; a capacidade da qual o homem foi dotado desde seus tempos mais primitivos, sem que, conscientemente, percebesse tê-la, como o Senhor Joudain, que não sabia estar falando em prosa.

Essa distinção não está completamente ausente do pensamento dos filósofos italianos mais antigos. Em 1452, Gianozzo Manetti, na sua obra *De Dignitate et Excellentia Hominis*, proclamava: “... as nossas coisas, isto é, humanas, por terem sido feitas pelo homem, são as que contemplamos; todas as casas, todas as cidades, todos os edifícios do mundo. Nossas são as pinturas, nossas são as esculturas, nossas são as artes, nossas as ciências... e todas as invenções, nossas as variedades das diferentes linguagens e das diversas literaturas...”³⁵ Nossas, isto é, em contraposição às da Natureza. Da mesma forma, Marsilio Ficino, declarava: “Nós não somos escravos da natureza, senão que a emulamos”³⁶. Nisso ele era ecoado por Pico, Bouelles e Bruno. A concepção do homem como sendo um ser autônomo, um criador e modelador de si mesmo e do mundo, é uma noção encontrada freqüentemente na Renascença e, na verdade, tanto antes como durante o século XVI, na França. O significativo passo de Vico é ter combinado essa noção com a idéia anterior dos escolásticos, de que nós somente podemos conhecer realmente aquilo que criamos³⁷; e – o mais audacioso de todos os que já deu – ter aplicado essa noção, não só às obras humanas em geral, concebidas em termos de eternidade: as *urbes, artes e scientiae*, mas também a história do homem, concebida como uma experiência social ou coletiva, adquirida ao longo do tempo, isto é, não como uma aceitação passiva de “idéias” chovidas sobre os homens (da forma em que, tanto Descartes como Locke, cada um a seu modo, concebiam a consciência humana), mas como uma atividade “intencional” perpétua, uma utilização contínua dos conceitos, categorias, interpretações míticas, simbólicas, metafísicas, lógicas e empíricas, historicamente mutantes; uma incessante pesquisa, questionamento, ordenação, moldagem e procura de objetivos, que caracteriza a irrequieta mente humana.

Essa é a descoberta reveladora a cuja exposição Vico dedicou a segunda e mais criativa parte de sua longa existência. Descartes é o grande impostor, cuja ênfase no conhecimento do mundo exterior como paradigma de todo o conhecimento, tem colocado a filosofia em um caminho falso. Eu sei o que é parecer-se com uma árvore, mas não posso saber o que é ser uma árvore. Mas sei o que é ser uma mente, porque tenho uma e, com ela, sou capaz de criar. “Criar a verdade que tu desejas conhecer e eu, ao conhecer a verdade que tu me propuseste, a “farei” de tal

maneira que não haverá para mim qualquer possibilidade de duvidar dela, visto ser eu quem realmente a produziu.”³⁸ Vico estava falando aqui de idéias científicas e, neste sentido, matemáticas. Mas isso se aplica a toda invenção humana. Os homens “criam” ao fazer, saber ou desejar e, nisso, são ativos, não se limitam a registrar passivamente. Porque mediante a ação, eles “criam”, ou vivem mentalmente através das criações dos outros. Eles adquirem um conhecimento mais íntimo e direto com a ação do que com os dados naturais que meramente observam fora de si mesmos. Esse é o motivo de Vico para acreditar que os estudos humanos, visto ocuparem-se tanto da forma quanto do conteúdo de todas as atividades dos homens, isto é, das artes e ciências, leis e costumes, de fato, de toda forma de vida e relações humanas – manifestadas como o estão em seus monumentos e rituais, na configuração das suas articulações e simbolismos rudimentares ou desenvolvidos, emocionais ou reflexivos, abstratos ou concretos, individuais ou coletivos – constituem esse grande domínio que, para eles, seus criadores, é inteligível de uma maneira em que nada mais pode sê-lo. Esta é a maior aproximação à que Suas criaturas podem chegar do conhecimento divino que somente o Criador de todas as coisas tem de todas as coisas.

O movimento verdadeiramente revolucionário é a aplicação do princípio *verum/factum* ao estudo da história. Vico provavelmente encontrou uma chave para essa aplicação em Hobbes³⁹. Mas a afirmação de Hobbes no sentido de que “a filosofia civil é demonstrável porque nós mesmos formamos a comunidade que estuda”, parece referir-se a planos e disposições conscientes, consituições ou projetos, e outras construções da mente humana, como figuras geométricas, por exemplo, que são completamente inteligíveis ou “demonstráveis” por serem literalmente inventadas. Vico transformou esta noção, dando-lhe um alcance e profundidade imensamente maiores (e aumentando seu caráter perigosamente especulativo) através de sua extensão ao gradual desenvolvimento da consciência social ou coletiva da humanidade, particularmente nos seus níveis pré-racional e semiconsciente, bem como aos sonhos, mitos e imagens que dominaram o pensar e sentir dos homens desde suas mais remotas origens. Vico expôs essa avançada tese, da qual parece ser o único criador, em uma célebre passagem da *New Science*: “Na noite da densa escuridade que envolve as mais primitivas origens da história humana, tão remotas de nós mesmos, brilha inquestionavelmente a eterna e inexaurível luz da verdade, mostrando-nos que o mundo da sociedade civil tem sido realmente criado pelos homens, e que seus princípios devem, portanto, ser encontrados dentro das transformações da nossa própria mente humana. Seja quem for que reflita sobre isto, não pode senão estranhar-se de que os filósofos tenham dedicado todas as suas energias ao estudo do mundo da natureza, o qual, visto Deus tê-lo criado, somente Ele conhece, e tenham negligenciado o estudo do mundo das nações ou mundo civil que, por ter sido criado pelos homens, eles podem chegar a conhecer”⁴⁰. Por “transformações”, Vico parece querer indicar o que nós deveríamos entender por estágios do crescimento, ou do alcance ou direção do pensamento, imaginação, vontade e sentimento humanos, dentro dos

quais qualquer um dotado da suficiente fantasia e do conhecimento adquirido através de métodos racionais, pode “penetrar”. Tanto quanto eu saiba, Vico nunca explica completa ou exatamente, em lugar algum, a forma em que os homens se entendem mutuamente – “conhecem suas mentes”, compreendem seus objetivos, seus pontos de vista e seus modos de pensar, sentir e atuar. Ele não explica nosso conhecimento dos demais – como indivíduos ou coletividades, mortos ou vivos – invocando a linguagem da empatia, ou o raciocínio analógico, ou a intuição ou participação na unidade do Mundo do Espírito. Isso foi deixado para seus intérpretes. Vico dá seu caso por acabado com a sua convicção de que aquilo feito pelos homens, outros homens, visto terem mentes de homens, sempre podem, em princípio, “penetrar”⁴¹.

Isto significa a proclamação da autonomia dos estudos históricos e da sua superioridade sobre os da natureza. O prenúncio inicial deste movimento ocorre no *Diritto Universale*, em 1720. Os pontos de vista de Vico passam por uma mudança radical. A história é promovida do lugar comparativamente inferior que ainda ocupava na sua hierarquia de tipos de conhecimento, em 1709-10 – o período de suas obras *De Nostri* e *De Antiquissima* – e, por ser vista como uma forma de autoconhecimento, tem agora sido elevada acima do lugar assinado à ciência natural. Vico não pode reivindicar para ela a certeza da matemática, mas ela tem em si algo da “divina” satisfação que proporcionam as disciplinas criativas, não entravadas por fatos “escuros”. A história é a rainha de todos os estudos dedicados à realidade e ao conhecimento do que existe no mundo.

Visto estarem suas mentes assim dirigidas, os homens podem compreender suas atividades e as dos outros, já que eles sabem o que é uma mente e o que são um plano e um propósito, sejam deles mesmos ou dos demais. Sobretudo, os homens sabem o que é ser um homem, que não é simplesmente um indivíduo solitário, mas dentro de uma sociedade, com relações recíprocas e cooperando conscientemente com outros homens similares. Tal autoconhecimento, por ser conhecimento *per causas*, isto é, do porquê, e não simplesmente do que ou do como, é o mais próximo que o homem pode atingir do conhecimento divino. Se eu puder alguma vez, mesmo que o faça de forma imperfeita, compreender-me a mim mesmo, e tiver a possibilidade de aprender a fazê-lo melhor (da mesma forma que um crítico experimentado, desde que veja mais do que eu em uma obra de arte, “sabe por que” deve ter aprendido), deixarei de estar apenas registrando, ou classificando, ou deduzindo a partir de dados exteriores. Essa espécie de saber é a que os pensadores alemães posteriormente diferenciaram como compreensão. Ela é diferente do saber dos fatos, por muito sistemática e cientificamente que seja. Compreender os motivos ou as ações de outros homens, por muito imperfeito ou corrigível que seja, é um estado mental ou uma atividade diferente, em princípio, da de aprender ou conhecer sobre o mundo exterior. Nós observamos e podemos aprender sobre os fatos, mas não podemos compreender as pedras nem o besouro que, segundo os antigos, pressagiava a morte. Visto eu não ter criado a minha

própria personalidade, isto é, minhas características psicológicas ou o conteúdo da minha mente, não se pode dizer que me conheço a mim mesmo inteiramente e por completo, como posso conhecer a matemática, que eu ou outros homens temos criado, ou como o Criador pode conhecer-me. Por outra parte, a matemática, composta como está de figurações e de opostos criados pelos homens, e regida por normas humanas, não pode proporcionar-nos o conhecimento da realidade. Visto eu não ter-me criado a mim mesmo, o autoconhecimento é menos “transparente” que a matemática ou a lógica (ou, poderíamos acrescentar, que o xadrez, a heráldica ou a ficção); mas, devido a que eu ou outros homens não somos meros espectadores passivos, senão atores, e compreendemos (“penetramos”) os propósitos, estados mentais ou da vontade, de cujas ações somos a expressão, tal conhecimento, em virtude de seus princípios serem *modificazioni* da “mente” humana e comuns aos homens de culturas muito diferentes, é mais “transparente” e mais próximo do conhecimento *per causas* do que a simples contemplação das sucessões e coexistências das coisas na natureza nunca poderá ser. Esse critério histórico, portanto, parece situar-se a meio caminho entre a *scienza* formal ou dedutiva dos puros artefatos, e a *coscienza* científica, indutiva, experimental ou perceptiva de uma dada, irremovível, opaca e “bruta” natureza. Eu compreendo o passado humano, isto é, a experiência da minha ou de outras sociedades – “o que Alcibíades fez e sofreu”⁴², – em um sentido no qual, em princípio, não posso compreender a história das pedras, das árvores ou dos animais. Por este motivo, todos esses seres e objetos têm um passado conhecível, mas não têm história. O conhecimento histórico não é o mero conhecimento dos acontecimentos do passado, e sim apenas daqueles que são produto da atividade humana e constituem um elemento na biografia de um indivíduo ou de um grupo⁴³. Esses acontecimentos são inteligíveis apenas para as criaturas que sabem o que é ser um homem. Tudo quanto tenha sido feito pelos homens, ou pensado, desejado ou imaginado por seres sensitivos, visto eles seguirem certas regras, obedece a certos princípios (que podem ser discernidos e formulados), e é apenas isso (embora Deus seja a fonte suprema de todas as coisas) o que pode ser compreendido pelas imaginações de outros homens, que seguem também suas normas.

De que outra forma, se não for assim, poderia existir a comunicação? Como podem ser compreendidas as sentenças, ou qualquer outro modo de expressão direta, faladas ou dirigidas por um homem a outro? – Não através do raciocínio indutivo. O conhecimento dos outros seres humanos é suplementado, tornado mais ou menos provável, sistematizado, corrigido ou justificado pelo método científico, mas não adquirido através dele. Para Vico, tal conhecimento é o resultado da capacidade humana para compreender imaginativamente. A tarefa dos historiadores não pode ser realizada sem essa faculdade, e o seu sucesso dependerá, em parte, do quanto eles estejam fartamente dotados dela, e do quanto saibam usá-la acertadamente. Da mesma maneira que eu posso intentar compreender o que o homem que está falando comigo procura comunicar-me, o

qual implica alguma compreensão do seu critério, seu *milieu* social, seu passado, e a probabilidade dessa ou daquela espécie de comportamento por sua parte, também posso ser capaz de compreender (desde que me esforce o bastante e possua a espécie de habilidade necessária) como deve ter sido ser um homem primitivo – por exemplo, não ter vivido em uma sociedade organizada, ou (ainda pior) não ter tido uma linguagem. Isso, Vico reconhece livremente, pode tornar necessário um “esforço incrível”. É quase, embora não completamente, impossível trabalhar para o passado partindo do presente, deixar de pensar em sociedade e civilização, e imaginar como deve ter sido ser um selvagem primitivo vagando na “vasta floresta da terra”, escassamente capaz de comunicar-se, com um vocabulário de gestos ou desenhos muito mais reduzido do que mesmo o de uma criança moderna. Nós não podemos esperar reconstruir completamente essa situação. “Penetrar na vasta imaginação daqueles primeiros homens, está além da nossa capacidade.”⁴⁴ Todavia (Vico insiste nisso obstinada e repetidamente), a história tem sido, afinal, feita pelos homens e, por conseguinte, sempre deverá ser acessível para outros homens, contrariamente àquilo que não foi feito por eles, como as pedras, as árvores ou os animais, e que nunca o será. Essa mesma capacidade imaginativa, que me possibilita conceber os sentimentos, pensamentos e ações dos seres humanos do meu tempo, mas distantes de mim no espaço, ou de diferentes costumes, linguagem ou mentalidade, torna finalmente possível que também compreenda as culturas remotas.

Como isso deve ser feito na prática? Como posso eu compreender o que era feito, pensado ou desejado por aqueles brutos agressivos descritos por Hobbes, ou “pelos desamparados simplórios de Grotius; ou pelos párias e vagabundos de Pufendorf”, ou ainda por outras personagens ancestrais dos teóricos do estado da natureza? Na sua juventude, Vico tinha sido profundamente influenciado pelo relato de Lucrécio sobre as origens do homem, passou por uma fase epicuréia e uma cartesiana, e sua ortodoxia católica foi objeto de dúvidas, mas quem escreveu a *Scienza Nuova* foi um cristão genuinamente devoto. Conseqüentemente, é possível que a crença de Vico em um espírito criativo onipresente – Deus, que o tinha criado e no qual ele vivia; o fogo central do qual ele era uma faísca – o levasse à convicção metafísica de que um homem podia ter uma relação direta, de alguma forma não empírica, com a atividade espiritual, em épocas e lugares diferentes dos seus. Porque, como já temos observado muitas vezes, o que sua linguagem sugere é alguma espécie de panteísmo ou pampsiquismo, antes que de catolicismo ortodoxo. Mas, tanto se Vico era ou não, em qualquer grau, um panteísta ou, como mantêm Croce e seus discípulos, um idealista absoluto, e quaisquer que fossem as raízes psicológicas das suas crenças, sua visão do conhecimento histórico não requer, de fato, essas suposições transcendentalistas. Tudo quanto ele exige é uma capacidade para a reconstrução imaginativa; para conceber as *modificazioni* da mente humana; para saber o que os seres humanos podem ter ou não ter feito ou pensado. Uma pessoa pode compreender o que é ser como um selvagem ou, pelo menos, corretamente ou não, acreditar que pode fazê-lo com sucesso, sem recorrer a pressuposições místicas ou não empíricas. Quando, por exemplo, Vico

deduz não poder ser verdade que os romanos se apropriassem das Doze Tábuas (o código original do Direito romano), na época da Atenas de Sólon (como mantinha a tradição romana), ele não está afirmando saber positivamente que eles, de fato, não o fizeram – Vico não reclama conhecer o passado através de um ato direto de clarividência metafísica – mas apenas que os romanos não poderiam tê-lo feito, porque bárbaros como os romanos, a julgar pelas aparências, deviam ser naquela época, não é plausível que soubessem nem a localização de Atenas, nem que ela possuísse a espécie de cultura com algo específico que Roma pudesse aproveitar, e nem a natureza ou valor das atividades de Sólon. Vico sabia também que, até mesmo chegando-se à absurda suposição de que os romanos pré-históricos, de uma outra maneira, adivinharam tudo isso, eles não poderiam ter traduzido as palavras áticas para o latim, que era uma língua muito mais cheia de idiotismos e sem qualquer influência grega, e utilizava palavras tão puramente latinas como, por exemplo, *auctoritas*, para a qual não existia equivalente grega. Quando Vico argumenta que os romanos não poderiam ter feito nada disso, que a estória é intrinsicamente demasiado implausível, a sua argumentação não se apóia tanto na acumulação empírica de evidências sobre o comportamento humano em muitos lugares e situações, de cujas evidências, mediante um raciocínio científico normal (embora, evidentemente, isso seja também necessário), poderiam ter sido deduzidas tais conclusões; quanto se apóia em alguma compreensão mais imediata do que é ser civilizado e de como isso difere de ser bárbaro; em algum conhecimento dos estágios do crescimento da autoconsciência nos indivíduos e sociedades, por sua vez baseado em alguma noção do que constitui um homem, algum conhecimento da forma e da ordem temporal em que os fatores espirituais e naturais dão provavelmente origem às diferentes faculdades humanas, às formas do sentimento ou da expressão, à evolução dos vários conceitos e categorias, e às instituições, hábitos e “estilos de vida” ligados a eles, nas várias épocas e condições. Sem possuir algum conhecimento adquirido de forma ordenada, i.e. cientificamente ou através do “bom senso”, dos métodos para recolher a informação do que, de fato, aconteceu, essas noções gerais carecerão de conteúdo, aliás, nem chegarão a surgir. Mas nem a informação fatural nem o poder do raciocínio são suficientes⁴⁵. Sem a compreensão do que é ter uma mente, de como responder aos estímulos, e da forma em que isso difere de obedecer regras ou seguir uma política, de amar ou odiar, de adorar ou reconhecer a autoridade, do que é ser crítico ou imaginativo, infantil ou amadurecido, liberal ou dominante, ateu ou religioso, senhor ou servidor; sem essa compreensão, o conhecimento dos fatos empíricos será de pouca utilidade. Somente os seres sensitivos podem ter essa compreensão básica, e apenas das criaturas semelhantes a eles mesmos – os anjos dos anjos, os homens dos homens. Nós começamos com essa capacidade para compreender, que podemos possuir apenas em embrião, mas não podemos nem mesmo começar, nem seríamos reconhecivelmente humanos sem ela. A posse de seus rudimentos é indispensável para ser um homem⁴⁶.

O senso da perspectiva histórica – e isso é a nova e revolucionária descoberta de Vico – não pode, sem a ajuda de dados empíricos, “intuir” o que realmente

aconteceu, mas apenas, quando muito, eliminar o que não é possível ter acontecido. Esse senso funciona apoiado em conceitos básicos tão vagos como a mudança, a causalidade, o crescimento, o padrão de uma cultura, a seqüência temporal, o anacronismo; conceitos esses mediante os quais ordenamos os dados, atribuímos características e percebemos as relações irreversíveis. Quando dizemos que a condição social, econômica ou religiosa da Inglaterra do século XV não teria sido o que foi, se os elementos que constituíram a história inglesa de, por exemplo, os séculos XIV e XIII, não tivessem ocorrido e que, conseqüentemente, qualquer um que apenas conhecesse, não importa quão exatamente, a história do século XII, não poderia compreender nem explicar o que teve lugar na Inglaterra do XV; ou se disséssemos ser completamente impossível que o Hamlet, ou outra obra similar tenha sido escrita em uma espécie de sociedade como a que habitava a Mongólia Exterior no século III a.C., considerando qualquer teoria baseada na suposição oposta como excessivamente absurda para merecer a mínima atenção, esses “não poderia” e “impossível” são categorias do senso histórico, do senso do que é e do que não é compatível com esses acontecimentos e situações. O reconhecimento da existência de um processo irreversível de infância, juventude, maturidade, velhice e declínio final da vida das sociedades, não menos que o da vida dos indivíduos, bem como o reconhecimento de que tipos de linguagem, rituais ou relações econômicas pertencem a cada estágio do desenvolvimento social, é algo, parecia-lhe a Vico, que os filósofos ou juristas do seu e de outros tempos não possuíam ou compreendiam; de outra forma não teriam atribuído ao homem primitivo seus próprios processos mentais sofisticados⁴⁷. Essa cegueira viciou o seu trabalho e tornou necessário reconstruir toda a ciência do homem, a partir das origens. Vico entendia essa ciência como o estudo de tudo quanto pertencia aos homens como tais, em contraste com o que eles compartilhavam com o mundo não-humano, tal como o seu corpo ou as propriedades físicas da matéria pela qual suas vidas eram sustentadas.

Os teóricos que ele escolheu para atacar foram aqueles que lhe pareceram ter perpetrado anacronismos não históricos, como os mantenedores de teorias do direito natural ou do contrato social, que atribuíam aos homens primitivos algumas das características civilizadas de sua própria época “magnificante”; e aqueles racionalistas como Descartes e Spinoza, ou utilitários como Hobbes e Locke, ou “epicúreos” como Gassendi, que, apesar de diferirem profundamente uns dos outros, presumiam em conjunto a existência de uma natureza humana fixa, imutável e comum a todos os homens, em todos os lugares e todas as épocas, bem como de uma estrutura moral e psicológica completamente desenvolvida, da qual podiam ser logicamente deduzidos os direitos, obrigações e leis, decorrentes de objetivos universais, idênticos para todos os homens. Vico ataca os grandes juristas Grotius, Selden e Pufendorf, cujos dotes e erudição admirava, mas de cujas noções das leis sociais (especialmente das de Grotius) admitia ficarem muito a dever pela sua cegueira ante a idéia do desenvolvimento, “nascimento”, que dava lugar à da origem da *natura*, de acordo com o qual uma geração ou cultura se

desenvolve até transformar-se em outra. Cegos ante isso, eles não podiam ver a interconexão orgânica que une os diversos campos de atividade pertencentes a qualquer um dos estágios particulares do desenvolvimento social. Sobretudo, Vico os acusa de ignorar a verdade primordial de que toda explanação válida é necessária e essencialmente genética, seja em termos de propósitos humanos, que mudam com as circunstâncias mutantes, ou em termos de alternância das circunstâncias por esses mesmos propósitos, isto é, pela ação humana ou a interação dos propósitos e as “cegas” circunstâncias ou ambiente, que muitas vezes leva a conseqüências não premeditadas. A idéia central no âmago do pensamento de Vico era que, tanto no caso do indivíduo como no da sociedade, uma fase segue à outra, não casualmente, como pensavam os epicúreos, nem em uma seqüência mecânica de causas ou efeitos, como acreditavam os estóicos, mas como estágios na procura de um propósito inteligível, isto é, o esforço do homem para compreender-se a si mesmo e ao seu mundo e verificar suas capacidades para viver nele. A história, para Vico, era a progressão ordenada (guiada pela Providência atuante através das capacidades dos homens) de tipos sempre mais profundos de compreensão do mundo, de formas de sentir, atuar e expressar-se, cada uma das quais se desenvolve a partir da anterior, à qual substitui. A cada tipo ou cultura pertencem, necessariamente, algumas características que não é possível encontrar em qualquer outra. Assim começa a concepção da “fenomenologia” da experiência e atividade humana, da história dos homens e da vida, conforme determinada pela sua própria moldagem, no início inconsciente e, a seguir, progressivamente mais consciente, ou seja, pelo domínio da natureza tanto morta como viva. Na forma que lhe deram Marx, Hegel e os seus seguidores, esta idéia domina o mundo moderno, e é por isso que Marx elogiava a Vico. Para melhor ou para pior, ele foi o pioneiro desta visão dos homens e da história.

Como poderemos descobrir a maneira em que chegamos a ser o que somos, por que pensamos e agimos como o fazemos, e o que realmente precisamos ou desejamos? – Somente através do estudo do nosso próprio desenvolvimento. A antiga analogia entre o indivíduo e a sociedade, o micro e o macrocosmo, e a ontogênese e a filogênese dominam, tanto o pensamento de Vico como o da Renascença. A tarefa consiste em descobrir a maneira em que as coisas aconteceram e, sobretudo, por que as culturas chegam a ser, ascender e cair. Isto é o que a *New Science* nos explica, como pode ser feito. Nós temos os meios ao nosso alcance. Não têm sido utilizados apenas porque os homens não perceberam suas maravilhosas potencialidades⁴⁸. A chave se encontra na experiência passada da raça humana, que desde suas origens mais remotas, pode ser lida na sua mitologia, sua linguagem, e suas instituições, sociais e religiosas: particularmente, pode ser percebida nas evidências ainda existentes das formas de vida mais antigas, que podem ser observadas nos velhos monumentos e nos relatos dos hábitos e instituições dos povos primitivos, como também na sobrevivência ocasional – ativa ou fossilizada – entre as gentes simples ou atrasadas, e especialmente na poesia, nos rituais mágicos e nas estruturas legais das sociedades primitivas. A suposição

deste processo ser inteligível implica no estabelecimento da ordem no caos aparente – um fio de Ariadne que não só nos ajude a sair do labirinto, mas que também nos explique suas complexidades. Isso é o que Vico aparenta encontrar na idéia platônica do homem tal como ele deveria ser; não no modelo estático ideal de Platão, mas em um princípio dinâmico do “crescimento”, um princípio imutável do movimento que governa a evolução humana. O desdobramento, ou seja, a sucessão de estados, é um processo, mas o modelo é sempre o mesmo. Vico expande essa verdade platônica dizendo que a substância “inteligível” é uma, mas que as formas do seu desenvolvimento são diversas⁴⁹.

Essa única e invariável verdade central, aprendida com diversos graus de clareza e plenitude, em seus abundantes “modos” ou aparências – partindo do *certum* das sociedades insuficientemente desenvolvidas, até chegar ao *verum* das altas culturas, do concretamente imaginário da poesia, imergida nos sentidos, à elevação metafísica que procura as abstrações⁵⁰ – deve ser compreendida através do uso de comparações sistemáticas “entre as fases iniciais e as finais” das nações antigas e modernas. Este é o método que, através da abstração do que é comum a várias fases da cultura – o que Vico chamava “indução” – revela o inalterável modelo interno, a lei platônica que dá forma, não apenas ao nosso mundo, mas que, visto “a ascensão, progresso, maturidade, declínio e queda” ser um princípio universal, também é eternamente válido para todas as possíveis sociedades⁵¹. Isto marca o nascimento do amadurecido historicismo moderno – uma doutrina que, em sua forma empírica, tem incentivado e enriquecido, enquanto na sua forma dogmática e metafísica, tem inibido e distorcido a imaginação histórica.

O trabalho da Providência, a antecipação de Vico à “Astúcia da História” (ou da “Razão”), de Hegel, obedece (ou impõe) esse modelo platônico. A Providência é a que dirige os instintos e propósitos dos homens para a criação das instituições que, de fato, são as que administram seus verdadeiros objetivos na terra, mas que, sendo estes primitivos e depravados selvagens como são, não estão em condições de conceber, e muito menos almejar; e a Providência é identificada com esse modelo platônico, com as leis que governam a *storia ideale eterna* dos povos. Visto em retrospecto, os homens ou, em qualquer caso, Vico, podem descobrir como os depravados desejos dos *ferini* (em cuja tarefa Tácito, que descreve “os homens como eles são”, é considerado por ele como o perito supremo) foram dirigidos ou aproveitados em benefício da justiça e da verdade, cujas sementes, apesar de estarem enterradas pelo pecado, vivem nos selvagens mais degradados⁵². Por cima de tudo, não devemos procurar a natureza do homem como se fosse um “núcleo” inalterável dentro do fluxo da experiência, mas percebê-la no próprio fluxo – “de tudo quanto chega a ser, em quais épocas e condições”⁵³. Tudo o que pode ser recolhido sobre o passado e o presente do quadro moral, religioso e estético dos grupos humanos, ou dos seus costumes sociais, econômicos e lingüísticos à medida que eles crescem e se alteram, em resumo, toda a mitologia, filosofia, jurisprudência, antropologia, etnologia, sociologia e as outras ciências compa-

radas que o homem tem devidamente pesquisado, se enquadram dentro desta área. Mas um deve ter olhos para ver e ouvidos para escutar. Não é, portanto, de se estranhar que Vico encontrasse difícil comunicar a seus contemporâneos uma visão tão transformadora e tão universal.

IV

Os homens fazem a sua própria história, isto é, dão forma a suas próprias vidas tanto deliberadamente quanto sem qualquer intenção consciente, em resposta ao ambiente físico e às mudanças não premeditadas, “providenciais” de suas próprias naturezas. Compreender a situação atual dos homens, ser capaz de responder aos mais urgentes problemas políticos, morais, sociais, legais ou religiosos que os perturbam, é compreender como esses homens chegaram a uma situação que deu lugar só a esses problemas, surgidos desta ou daquela maneira específica. Por que, por exemplo, teríamos nós que obedecer nossos superiores constituídos? Esta questão tem recebido toda espécie de respostas conflitantes, cada uma das quais, afinal, se apóia em um modelo específico do que é ser um ser humano – normalmente uma ficção composta partindo das características que o teórico viu no seu próprio mundo, limitado e transitório, ou das que ele necessita para elaborar sua teoria, ou de ambos os tipos simultaneamente. Porém fazer essas abstrações, tanto do homem natural de Grotius, do implacável egoísta de Hobbes, ou da mente livre e racional de Spinoza, será que corresponde a qualquer coisa real ou possível? Os teóricos do direito natural ou do contrato social, os utilitários, individualistas, materialistas e racionalistas de vários tipos, têm, de acordo com Vico, acabado desalentadoramente perdidos por não compreenderem a sucessão sistematicamente evolutiva e mutante das perspectivas e motivos, imposta pela mudança das necessidades da natureza humana, uma natureza que é um “nascimento”, um processo; para Vico, a natureza humana, no decorrer da sua procura para satisfazer suas necessidades, não pode evitar transformar-se a si mesma e, assim, gera constantemente novas características, novas necessidades e novas categorias de pensamento e ação. Os teóricos de vanguarda da época, advogados e filósofos, eram cegos a isso porque não compreendiam a natureza da história, nem da sociedade, nem da alma individual. Eles gostavam de falar da “incomparável sabedoria dos antigos”⁵⁴, como se os homens primitivos tivessem podido, concebivelmente, saber mais que seus descendentes, que tinham herdado todas as descobertas e invenções do passado, e as tinham melhorado; ou, mais absurdo ainda, como se esses homens primitivos fossem seres completamente racionais, ou vivessem (ou pudessem ter vivido) em um mundo similar ao seu, ou enfrentado a espécie de problemas necessariamente pertencentes a nossa fase exclusiva de desenvolvimento histórico. Se não estudarmos as origens, nunca chegaremos a saber a quais problemas o pensamento ou comportamento dos nossos ancestrais davam contínua resposta e, visto que suas respostas modelavam fundamentalmente, não somente a eles, mas também a nós, não teremos possibilidade de compreendermos a nós mesmos, a não ser que sigamos a pista

do nosso próprio crescimento até chegar a nossas raízes. “As teorias devem começar partindo do ponto onde começa a matéria da qual tratam.”⁸⁵ Assim, e somente assim, poderemos compreender como os homens chegaram a ser o que eles são, e como os problemas que nos preocupam chegaram a ser problemas para nós.

Essa é a doutrina completa do historicismo em embrião. O conhecimento de nossa psicologia genética, da história da consciência social, o retrilhar de nossos passos, iluminando o caminho percorrido; só isso pode dirimir as controvérsias dos juristas dogmáticos e dos pensadores políticos. Os problemas são inteligíveis (e resolúveis) apenas dentro do seu próprio contexto sócio-histórico. É evidentemente ridículo assumir, em franca oposição a toda a evidência histórica, que nas bárbaras sociedades primitivas pudessem surgir, completamente armados como surgiu Atena da cabeça de Zeus, poetas e legisladores, seres de vasto conhecimento e sabedoria consumada, que não ficassem nada a dever aos primitivos entre os quais foram criados, mas que, possuindo fontes esotéricas de informação, e atributos morais e intelectuais, bem como um discernimento inimaginável para as sociedades da sua época, procedessem a ministrar leis eternas e infinita sabedoria aos seus povos. Todavia, não é precisamente isso, pergunta Vico, o que é atribuído a Licurgo, Draco, Homero, Sólon e a todos os sábios mitológicos da antiguidade⁵⁶? Temos nós que supor seriamente que “os homens primitivos, as insensatas, estúpidas e horríveis grandes bestas”⁵⁷, a ímpia progênie de Noé errando nas vastas florestas da terra, não encontraram a menor dificuldade para conceber um conjunto de princípios eternos, inalteráveis e universais (*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*), unindo a todos os homens, de todos os tempos, e estabelecendo, de uma vez por todas, o que os homens fazem e o que deveriam fazer; princípios esses no tocante aos quais os mais profundos filósofos e os juristas mais sábios, é notório que não concordam, mas que, apesar disso, se diz estarem gravados no coração de todos os homens desde toda a eternidade?⁵⁸ O fato de negar, como Vico fez ante as mais altas autoridades do seu tempo, e opondo-se a Aristóteles, Sêneca e à tradição central do Ocidente, a existência de uma natureza humana inalterável, cujas propriedades e objetivos são conhecíveis *a priori*, constituiu uma proeza genial.

Tem sido alegado que, embora esses modelos da natureza humana possam ser histórica ou psicologicamente irreais, podem ter valor como ficções ou hipóteses analíticas (como o átomo ou o homem econômico), em cujos termos pode ser construída uma ciência – entidades que podem, evidentemente, ser imaginárias ou idealizadas, mas que apesar disso, desempenham uma função indispensável, ao constituírem padrões ou tipos de divergência, a partir dos quais os objetos naturais podem ser medidos ou classificados. A resposta de Vico a esta alegação encontra-se na sua crítica das teorias do direito natural e do contrato social, destinada a mostrar que deixar a história de lado é situar o modelo do homem excessivamente afastado da realidade para ser útil. Quando, além disso, a plasticidade dos homens e, especialmente, sua capacidade para autotransformar a si mesmos através de

sua própria atividade criativa, são omitidas do modelo, este modelo passa a ser uma caricatura que, se aplicado à realidade, somente pode levar a erros e absurdos. Vico argumenta que a teoria do contrato social que dominava na sua época, por exemplo, dava como certo que os primitivos errantes solitários, ao sair dos bosques para fazer um acordo e viver em conjunto, já sabiam o que era um acordo. Mas ele salienta que isso é patentemente absurdo, porque aqueles homens não poderiam ter compreendido uma noção tão complexa, nem mesmo a teriam usado, a menos que já estivessem vivendo em uma sociedade governada por normas ou regras, já que somente dentro de um tal conjunto social poderia originar-se ou ser compreendido o conceito de acordo ou promessa, que é uma peça ou convenção elaborada da máquina social. A organização social não poderia ter sido estabelecida mediante uma promessa feita por todos a todos, nem por todos a um só homem (democracia ou monarquia), porque se o nexos social – regras, convenções, acordos e tudo o mais – não tivesse existido previamente, a noção de promessa não teria tido qualquer significado para ninguém. Fundamentar um Estado em uma promessa, em lugar desta no Estado, é, portanto, uma absurdez lógica. Isso não demonstra apenas que a instituição chamada contrato social não podia ter sido a origem histórica dos hábitos sociais posteriores, mas também que é inútil explicar, mesmo que seja como um artifício analítico, porque hoje temos chegado a comportar-nos (ou a pensar que devemos comportar-nos) da forma em que o fazemos; por que não nos revoltamos em lugar de condenar a resistência à autoridade, pagamos dívidas, pensamos ser correto servir no exército, aceitamos a tributação fiscal, e assim por diante⁵⁹. Ainda mais, dizer que, apesar de não ter sido feito, de fato, qualquer contrato, hoje nos comportamos (como mantinham Hobbes e Rousseau) exatamente igual a que se tal contrato, tácito ou explícito, existisse, é ignorar ou interpretar erroneamente o fato de que as convicções, conduta, caráter e experiência humanas, são hoje o que são, não em decorrência de uma ficção histórica, mas só porque houve um tempo em que foram o que foram, isto é, são um estágio de uma evolução contínua no tempo. Disso se deduz que ninguém é capaz de compreender como ou por que os homens agem atualmente como o fazem, sem saber por quais etapas passaram para ser o que são. Um modelo estático como o contrato social omite os fatos sociológicos e psicológicos, isto é, a sobrevivência do passado no presente, e a influência da tradição, dos hábitos adquiridos e das formas que eles adotam; ele ignora ou distorce a visão real da sociedade como algo composto de muitas linhas variantes e entrelaçadas de memórias conscientes e semiconscientes esquecidas, de sentimentos e reações individuais e coletivos, de modelos de vida social, dos quais falamos como sendo o caráter de uma família, uma tribo, uma nação ou período histórico cujas raízes, embora pareçam ter-se perdido, até certo ponto permanecem, ainda, determináveis no passado opaco e torturante. Somente aqueles que têm a imaginação e o conhecimento necessários para seguir a trilha deste processo até suas origens, para assim reconstruí-lo, podem compreender seus efeitos sobre o presente, e avaliar sua importância e probabilidades. Os mitos implausíveis, como o contrato ou obediência a uma razão universal, ou ao cálculo do egoísmo

racional, situado no centro dos seus sistemas por Hobbes e Spinoza, são simplesmente, para Vico, o refúgio da ignorância. Se nós compreendermos de onde procedemos, os desconcertantes problemas da nossa razão de ser como somos – e de saber se é conveniente ou correto continuar sendo-o – se encontrarão mais próximos de serem solucionados. Seja qual for a razão do nosso caráter e nossas instituições, também o será dos nossos valores, os quais pertencem, e são efetivos e inteligíveis, apenas ao seu estágio específico na história humana. A noção dos valores absolutos, morais, estéticos e sociais, em cujos termos todo o passado humano é, em grande parte, uma sucessão de erros, crimes e decepções – que constitui a verdadeira pedra angular da perspectiva do Iluminismo – é o corolário absurdo da crença fraudulenta em uma natureza humana fixa, definitiva e imutável. Mas a preocupação principal de Vico não era a moralidade nem a apreciação dos valores. Como Spinoza, o adversário que freqüentemente está em seu pensamento⁶⁰, ele parece limitar-se a compreender. Ele, de fato, evidentemente, faz julgamentos morais e, neles, não hesita em dar como garantida a validade dos valores incorporados em sua própria fé e civilização, mas isso está em perfeita consonância com suas teses “historicistas” conservadoras. Ele lembra ocasionalmente a si mesmo que os valores cristãos são eternos e absolutos, mas, a maior parte das vezes, esquece disso e fala como se, necessariamente, *autres temps, autres moeurs*.

Se o conhecimento do passado é tão vital para compreendermo-nos, quais são os métodos a utilizar para adquiri-lo? Embora os historiadores a tenham constantemente ignorado, a experiência se encontra amplamente espalhada em nosso redor, e nos conta fatos e acontecimentos que, além de contradizer-se mutuamente, a maioria das vezes aparecem como inerentemente implausíveis, para qualquer um que tenha compreendido a forma em que, de fato, os seres humanos se desenvolvem. Todavia, o remédio não está longe. Existem, segundo Vico, três fontes incorrutíveis de conhecimento do homem: a linguagem, a mitologia e a arqueologia; elas não podem mentir. Vico desenvolve esta tese com sabedoria, audácia e imaginação.

V

Os homens expressam seus sentimentos, atitudes e pensamentos através de símbolos. Esses símbolos constituem meios de auto-expressão; eles não são forjados com o propósito de enganar ou entreter as gerações futuras; conseqüentemente, são uma evidência confiável das mentes e perspectivas que eles veiculam, desde que saibamos interpretá-la. A linguagem não é uma invenção deliberada dos homens que pensam e então procuram os meios para articular seus pensamentos. As idéias e os símbolos, mediante os quais são expressadas, não são separáveis, nem mesmo na imaginação. Nós não só falamos e escrevemos mediante símbolos, mas também pensamos, e somente podemos pensar, usando símbolos, sejam eles palavras ou imagens; as duas maneiras são uma só⁶¹. Das palavras e da forma em que são usadas podemos inferir os processos mentais, as

atitudes e as perspectivas dos seus usuários, porque as “mentes” (*ingenia*) são fomadas pelo caráter da linguagem, e não esta pelo caráter daqueles que a usam⁶². Esta é uma observação altamente sugestiva; os homens nascem nas tradições de linguagem e escrita, que formam as mentes, tanto quanto o caso contrário. Embora provavelmente ocasionado pela controvérsia sobre a superioridade do estilo literário francês sobre o italiano dos tempos de Vico, reivindicada pelo Abade de Bouhours⁶³ e outros, esse critério dá lugar a uma questão de central importância: a negação da possibilidade real de uma linguagem perfeitamente lógica e inalterável, construída para refletir a estrutura básica da realidade, isto é, a famosa tese revolucionária delineada por Leibniz e desenvolvida mais tarde por Russell e alguns dos seus discípulos. Para Vico, essa estrutura não existe, pelo menos no mundo dos humanos; não há qualquer palavra cuja essência seja perfeita e imutável. Que espécie de palavras têm sido utilizadas pelos seres humanos para expressar suas relações com o mundo, com eles entre si, e com os seus próprios passados? Vico fala do que ele chama matiz “poético” da mente, ou seja, da linguagem poética, da lei poética, moral poética, lógica poética e assim por diante. Por “poético” ele quer dizer o que, de acordo com os alemães, nós tendemos a atribuir ao povo ou à gente, isto é, os modos de expressão usados pela massa do povo, ainda não sofisticados, dos primeiros anos da raça humana, e não pelas crianças daquela época antiga – fossem eles homens de letras, sábios ou peritos. Os primeiros seres humanos, os selvagens primitivos, para comunicar-se, utilizavam gestos e sinais naturais; o que Vico chama “atos mudos”⁶⁴ – a designação de alguma coisa real em apoio ou como significando outras coisas às quais ela se parecia, ou a representação pictórica de algo significando uma série completa de entidades parecidas com ela; isso, por exemplo, é feito através de hieróglifos ou ideogramas, que Vico supunha terem sido utilizados em todo o mundo, e que hoje apenas sobrevivem na China e no Egito (e entre os índios do Novo Mundo), porque as civilizações desses países têm estado, de há longo tempo, isoladas da corrente principal da cultura humana. Por esse motivo, ele acreditava que a escrita precedeu à linguagem falada. Tais objetos, sinais, figuras ou gestos podem referir-se não só aos objetos materiais, mas também àquilo que hoje deveríamos chamar qualidades mentais, para as quais ainda não têm surgido termos separados, de maneira que, tendo em vista o que Vico (erroneamente) supunha ser a extrema pobreza da linguagem primitiva, esses poucos gestos ou figuras têm que representar, forçosamente, também as noções abstratas. Isso deve ser assim porque, nas épocas primitivas, “as palavras são deduzidas dos corpos e das propriedades dos corpos, para expressar coisas da mente ou do espírito”⁶⁵. Esse ponto de vista evolutivo tem demonstrado ser mais útil do que as melhores teorias conhecidas, que dominavam no início do século XVIII, como por exemplo, a teoria contratual-utilitária de Condillac, que baseia a linguagem em convenções aceitas, ou o critério oposto, que identificava a origem da linguagem como a imitação dos sons da natureza, ou a doutrina de Süssmilch, que a considerava de origens divinas, ou a teoria emotiva de Rousseau e outros. O próximo estágio na ascensão da

humanidade está marcado pelo uso de metáforas, imagens e coisas similares, que caracterizam a linguagem que nós, atualmente, chamamos poética, mas não no sentido de Vico, senão no sentido normal da palavra. Os homens primitivos, nos diz Vico, não se referiam às coisas pelo nome “natural” de cada uma (Adão deu a cada coisa seu próprio nome exclusivo, porém o Dilúvio obliterou a civilização que ele tinha fundado⁶⁶), mas pelas “substâncias físicas proporcionadas pela vida”. As fábulas e os mitos, ou melhor, os caracteres neles existentes, são tentativas “universais e imaginativas”⁶⁷ de referir-se a classes completas de entidades, sem a ajuda, ainda, de termos gerais adequados (porque a capacidade de abstração não estava, naquele estágio, suficientemente desenvolvida) e, conseqüentemente, através de algum exemplo da classe (ainda não claramente concebida como classe) magnificamente concebido, válido tanto para si mesmo, quanto para toda a classe. Assim, “Jeová” é, ao mesmo tempo o nome do céu, do pai dos deuses e rei do universo, e a origem das tormentas, do terror e da obrigação – Ele é a expressão e o controlador de todas as forças compulsivas ante as quais todos os homens, a suas expensas, devem inclinar-se. “Hércules” é o nome de um indivíduo heróico, realizador de grandes e benéficas façanhas, mas também o de toda espécie de heróis de todas as mitologias; daí que todos os povos reverenciem seus próprios Hércules. “Netuno” se refere a uma divindade armada de um tridente, mas também a todos os mares do mundo; “Cibeles” simboliza a Terra, mas, ao mesmo tempo uma mulher, mãe dos gigantes⁶⁸. Vico chama isso de “impossibilidade acreditável”⁶⁹, considerando-o como “material adequado” da “poesia”. Tais imagens podem, mais tarde, chegar a parecer monstruosidades lógicas, mas Vico estava convencido de que não era uma simples confusão; essas são categorias nas quais pensavam os homens primitivos. Ele nos prevenia de que, a não ser que fizéssemos um esforço gigantesco no sentido de compreender esse tipo de mentalidade, nunca penetraríamos no mundo remoto dos nossos antepassados, que é o único onde podemos encontrar a chave do nosso. “É impossível os corpos serem mentes, no entanto acreditava-se que o céu atroador era Jeová.”⁷⁰ O céu é uma pessoa enorme e inspiradora de terror, Jeová. Isso é o que Virgílio quer dizer com *Jovis omnia plena*⁷¹ (*Eclogues, III, 60*). Nós pensamos em abstrações, mas elas estavam imersas nos sentidos. Por esse motivo, “está... além do nosso poder entrar na vasta imaginação daqueles primeiros homens cujas mentes não eram absolutamente abstratas, refinadas ou espiritualizadas, porque estavam completamente imersas nos sentidos, atacadas pelos sentidos, enterradas no corpo”. Mesmo assim, devemos fazer o possível para “entrar” nessas vastas imaginações (“*entrare nella vasta immaginitiva di que ‘primi uomini’*”)⁷². Devemos “compreender” ou “descer até” as mentes daqueles “monstros selvagens” que identificam causas com pessoas⁷³. Algumas vezes eles diziam até mesmo ver esses seres divinos⁷⁴, como por exemplo, Jeová, e acreditavam que Ele “comandava por sinais; que tais sinais eram palavras reais, e que a natureza era a linguagem de Jeová”⁷⁵. Daí surgiu a adivinhação, “a ciência da linguagem dos Deuses”, que “os gregos chamavam teologia”; e não apenas os gregos, mas também os místicos posteriores a eles, e inclusive os contemporâneos mais jovens de Vico, Berkeley e

Hamann. Ao mesmo tempo, Jeová, o céu, era “um vasto corpo animado”, que “sente paixões e efeitos”⁷⁶, enquanto a natureza era personificada como “uma amante”, uma “Natureza Compassiva”, algo que nós não podíamos certamente compreender⁷⁷; não obstante, esse é o mundo que temos de procurar “entrar”, “descer até ele”, “compreender”, se queremos percatar-nos de como eram as sociedades primitivas. Vico reivindicava ser essa abordagem antropológica sua realização fundamental: “para descobrir a forma em que isto... sucedeu no mundo pagão, encontramos dificuldades exasperadoras, que exigiram uns bons vinte anos... para descer destas nossas naturezas humanas e refinadas àquelas incultas e selvagens, que não nos é possível imaginar e só podemos compreender mediante um grande esforço”⁷⁸, não devemos buscar evidências fora das nossas mentes mas “como fazem os metafísicos”, que, ao meditar, “olham dentro das modificações de suas próprias mentes”⁷⁹, fazer uma espécie de auto-análise que siga as fases do desenvolvimento da própria mente individual, da infância à maturidade.

Normalmente, nós estabelecemos a distinção entre o uso literal e o metafórico da linguagem. Ser literal é chamar as coisas pelos seus nomes adequados, descrevendo-as em termos claros e simples; o uso da metáfora é a maneira poética ou sofisticada de embelezar ou sublimizar esses termos com o propósito de proporcionar satisfação ou criar efeitos vívidos e imaginativos, ou demonstrar talento verbal. Isto é usualmente considerado como o produto da elaboração consciente que, mediante um esforço suficiente, sempre pode ser traduzido de volta para o sentido mais claro ou literal, do qual a metáfora não é mais do que sua expressão artificialmente elevada. A metáfora, o símile e até a alegoria não são, para Vico, artifícios deliberados, mas formas naturais de expressar uma visão da vida diferente da nossa. De acordo com ele, houve um tempo em que os homens pensavam em imagens, antes do que em conceitos, e “atribuíam aos corpos, sentidos e paixões tão vastas quanto o céu, o mar e a terra”⁸⁰. O que para nós constitui um uso mais ou menos consciente de artifícios retóricos, era para eles o único meio de ordenar, relacionar e transmitir o que sentiam, observavam, imaginavam, esperavam, temiam e adoravam; em resumo, sua experiência completa. Isso é o que Vico chama “lógica poética”, o modelo da linguagem e do pensamento na Idade dos Heróis. O uso metafórico precede – e deve forçosamente preceder – o uso “literal” das palavras, da mesma forma que a poesia deve vir antes que a prosa, e a canção antes que a linguagem falada. Duas são as origens de todas as locuções poéticas: a pobreza da linguagem e a necessidade de se fazer compreender⁸¹. O homem primitivo, animista e antropomorfista, pensava em termos do que nós chamamos atualmente metáfora, tão natural e inevitavelmente quanto hoje nós pensamos em frases “literais”. Daí que uma grande parte do que hoje passa como linguagem literal incorpora metáforas extintas, cujas origens são tão pouco lembradas, que já não são mais sentidas absolutamente como tais. Visto a cambiante estrutura da linguagem “contar-nos as histórias das coisas que as palavras significam”⁸², dela podemos deduzir algo de como nossos ancestrais

viam o seu mundo e, devido a que os homens primitivos não podiam fazer abstrações, “a metáfora constituía a maior parte da linguagem entre todas as nações”⁸³ daquela época. Vico supunha que aqueles homens utilizavam símiles, imagens e metáforas, de maneira muito parecida à que hoje utiliza a gente, através de bandeiras, uniformes ou saludos fascistas, para transmitir algo diretamente, que, atualmente, não parece natural chamar de metafórica nem literal. Vico mantém que quando um homem primitivo dizia “o sangue ferve em meu coração”⁸⁴, na situação em que nós diríamos “estou furioso”, sua frase “metafórica” é uma evidência exclusiva e válida da forma em que esse homem pensava, percebia e sentia. O que ele sentia quando falava de sangue fervendo, parecia-lhe estar – e, de fato, estava – mais diretamente relacionado com a sua noção de água fervente em um caldeirão do que a nossa sensação de cólera nos pareceria atualmente. As imagens maravilhosas, as frases imortais forjadas pelos primeiros poetas, não são, segundo Vico, devidas a vôos conscientes da fantasia, mas ao fato de que a imaginação daqueles homens e sua capacidade de sentir diretamente as sensações era maior do que a nossa, ao ponto de ser diferente no seu caráter, enquanto sua capacidade de observação científica e de estabelecer analogias precisas era muito menos desenvolvida. Conseqüentemente, se desejarmos compreender o seu mundo, devemos intentar projetar-nos para dentro de umas mentes muito remotas das nossas e dotadas desses poderes tão pouco conhecidos. Um mundo no qual os homens falam naturalmente da boca de um vaso, dos dentes de um arado, da desembocadura de um rio, uma língua de terra, punhados de uma coisa, do coração de outras, entranhas da terra, ondas murmurantes, ventos assobiantes, céus sorridentes e salgueiros chorões⁸⁵, deve ser profunda e sistematicamente diferente de qualquer outro no qual essas palavras sejam consideradas, mesmo que remotamente, como metafóricas, quando contrastadas com a chamada linguagem literal. Esta é uma das mais revolucionárias descobertas de Vico.

De acordo com Vico, as palavras, como as idéias, são diretamente determinadas pelas coisas – isto é, as circunstâncias concretas das vidas dos homens – e constituem, portanto, a evidência mais confiável para eles. Como o faz tão freqüentemente, ele ilustra suas mais originais e importantes noções através de exemplos altamente imaginosos. Ele aponta para o fato de que a vida nas “grandes florestas da terra” era anterior à vida “nas choças”, e ainda mais antiga que a civilização das aldeias, cidades ou academias; isto parece, para Vico, estar corroborado pela evidência lingüística. Assim, o latim, que ele considera como uma linguagem muito antiga, surgiu da vida relacionada com as florestas e, para demonstrá-lo, dedicou um dos seus muitos ensaios sobre a etimologia genética a classificar por grupos de palavras, como *lex* (bolota), *illex*, *aquilex* *legumen* e *legere*, como sendo palavras “silvanas” decorrentes da vida nos bosques, que depois passaram a ser utilizadas para indicar atividades, estados e objetos completamente diferentes⁸⁶. A linguagem “nos conta a história das coisas significadas pelas palavras”⁸⁷, começando pelos seus significados originais, nas mais

primitivas de todas as épocas, e ilustrando a mudança histórica através de suas modificações, em resposta às fases sucessivas da civilização. A linguagem reflete essas fases: “primeiramente, as florestas; logo após as choças; seguidamente, as cidades e, finalmente, as academias”⁸⁸. Como muitos pensadores, Vico estava fascinado pelo número três. A Humanidade tem passado por três estágios⁸⁹. Primeiramente veio o período “divino”, dominado pelos sentidos, quando a linguagem “poética” era a dos “símbolos naturais”, hieróglifos ou ideogramas – sinais “mudos”. O trovão e outros fenômenos naturais são a linguagem falada pelos deuses, como também o são as entranhas dos animais e o vôo dos pássaros, símbolos que os peritos (sacerdotes ou áugures) podiam ler. O próximo período, o “heróico”, esteve dominado por oligarquias de “heróis”, do qual é característica uma linguagem rica em símiles e metáforas, criados por uma imaginação ainda diretamente relacionada com a natureza. Finalmente, vem o período “humano”, no qual a *ragione* (razão) e a linguagem tal como a conhecemos, ou seja, a dos símbolos puramente convencionais, inventados e alterados de acordo com a vontade – “linguagem da qual os homens são senhores absolutos”⁹⁰ – predominam. Vico procura ser ainda mais específico. Ele disse que, primeiramente vieram os monossílabos onomatopéicos, logo depois os polissílabos, seguidos pelas interjeições, pronomes, preposições, nomes e finalmente, os verbos. Isso não é acidental, mas decorre do fato de que os conceitos “antes” e “depois”, e os do movimento, transmitidos pelos verbos, vieram necessariamente mais tarde que a compreensão das coisas – massas de substância material – objetos denotados mediante nomes que, por sua vez, vieram mais tarde que o sentido da identidade pessoal, ou estados transmitidos através de gritos primitivos. Vico oferece argumentos igualmente fantasiosos em apoio do ponto de vista de que as mais antigas formas verbais devem ter sido as imperativas.

Mas essas fantasias não devem escurecer a noção central e amplamente sugestiva de que o desenvolvimento da morfologia de um sistema simbólico é o mesmo que o do crescimento da cultura da qual ele é seu órgão central. Além disso, ele acreditava que, visto os homens serem homens em qualquer lugar, disso se deduz que, embora “existam tantas linguagens como tipos de costumes e perspectivas, deve também existir, na natureza das coisas, uma linguagem mental comum a todas as nações que compreendem a essência das coisas realizáveis na vida social humana, expressando-a com tantas modificações diferentes quantos são os aspectos das mesmas”⁹¹. Esse fator unificador, que torna comum a história do desenvolvimento de uma só espécie – a humanidade – parece demonstrado para Vico pela similaridade dos provérbios em muitas línguas; ele pensava que um dicionário poderia estar composto de idéias básicas (*voci mentali*) comuns a todos os povos, embora cada uma dessas culturas possa, talvez, ter evoluído em uma época e ambiente diferentes. Tais idéias centrais (ou palavras, porque ele insiste em que é um erro intentar distinguir as duas) são: “deuses”, “família”, “heróis”, “auspícios”, “*patria potestas*”, “sacrifícios”, “direitos” (a um pedaço de terra), “comando”, “autoridade”, “conquista”, “coragem”, “fama”. Esses são, por

assim dizer, os termos ou idéias básicas que todos os seres humanos devem ter concebido, convivendo com eles, em uma ou outra época; segundo Vico, partindo da sua evolução, pode ser reconstruída a história das sociedades onde eles eram correntemente utilizados⁹². Este é, talvez, um programa excessivamente simples e atrevido, mas leva em seu bojo as sementes do que, sob o impacto do historicismo alemão, revolucionou finalmente a narração da história. Esse dia, não obstante, ainda não tinha chegado na época de Vico. Ele percorreu um caminho considerável na sua direção, utilizando o seu novo método, que aplicava com brilhantismo à questão sobre a qual se lutava uma guerra famosa em seus dias, no sentido de determinar se a sabedoria dos antigos era superior à dos modernos.

Vico observou a profunda tendência humana, recorrente e nostálgica (revivida em seus dias por Bacon e os teóricos do direito natural) para assumir que houve um tempo no qual existiu uma ciência maravilhosa que, devido aos nossos pecados ou má sorte, se perdeu para nós; uma ciência que poderia, talvez, ser recuperada dos antigos monumentos que possam ter preservado algo dela⁹³. Isso salienta a convicção de que os mitos antigos devem encerrar alguma lição profunda para o nosso tempo, na medida em que eles representam o conhecimento puro possuído por nossos ancestrais antediluvianos, governados, como eles certamente estavam, por uma elite de sábios, cujos poemas, oráculos e máximas – as antigas situações e lendas de tribo – contêm verdades esotéricas de há longo tempo esquecidas ou distorcidas pelos seus degenerados descendentes. A rejeição total de Vico, desta convicção quase universal, é uma das suas muitas reivindicações de originalidade. A história, para ele, não tem idade de ouro. Ele supera a dificuldade apresentada pela sua fé cristã ortodoxa, explicando que o Dilúvio obliterou todas as culturas anteriores, incluindo a do Jardim do Éden⁹⁴. Depois dele, os homens voltaram uma vez mais a ser selvagens brutais e solitários, vagueando nas “grandes florestas da terra”. A poesia antiga exigia, certamente, mentes inteligentes para interpretá-la, mas não é uma trilha que leve às verdades eternas esquecidas, é antes uma janela aberta a um mundo áspero e bárbaro, a umas leis e costumes afastados dos nossos. “A antiga jurisprudência é uma espécie severa de poesia.”⁹⁵ *Genres* hoje distinguidos como prosa e verso, lei e história, são, ainda, um só e inseparado gênero. O Direito romano “é um poema grave”⁹⁶. “Poética” é o termo que Vico usa para designar a imaginária social, “primitiva” e formalizada, que nos diz como os homens se viam a si mesmos, e suas relações sociais no tempo em que ela foi criada; a lei “poética” é a linguagem “natural” para aquele momento específico da evolução, e está cheia de animismo e fetichismo. Isso é assim porque “a mente se erige a si mesma na regra de tudo quanto ela não conhece” e “quando os homens ignoram as causas naturais que produzem as coisas, sem mesmo poder explicá-las por analogia com coisas similares, atribuem a elas sua própria natureza. Assim, por exemplo, o homem vulgar diz que o ímã ama o ferro”⁹⁷. Para Vico, isso não é um uso conscientemente exagerado ou deliberadamente fantasioso das palavras, mas a linguagem natural de um estágio determinado da evolução, sintomático de um tipo particular de compreensão imatura, que ocupa seu próprio lugar

exclusivo, dentro de um modelo inteligível e recorrente do desenvolvimento do espírito humano.

Sua sensibilidade às palavras e ao significado filosófico do seu uso podem ser muito modernos. Tanto é assim que ele observa o que somente em nossos dias tem sido analisado e classificado como a “função realizadora das palavras”⁹⁸, ou seja, o fato de que elas, por si mesmas, não devem apenas descrever ou atrair a atenção para algo existente fora delas, senão que também podem constituir-se em ações ou elementos intrínsecos em ação, como, por exemplo, no papel que desempenham nas transferências legais ou no cerimonial religioso. Independentemente de quando possa ter sido enunciado, o fato de que as palavras não são invariavelmente utilizadas para descrever, comandar, coagir, lançar ou transmitir imagens ou emoções, constitui, efetivamente, uma nova e importante idéia. Vico declara que, da mesma forma que os agricultores ainda pensam que os seus direitos, digamos, a uma parcela determinada de terra, descansam nas palavras específicas de um contrato – visto elas mesmas estarem dotadas de força compulsória – também nas sociedades primitivas atos tão importantes como a manumissão de escravos, ou a tomada de posse de uma propriedade, ou a retaliação de uma injúria, eram atos realizados mediante palavras que tinham, por si mesmas, a força das ações originais. Agamenon e Jephta (que pertenciam à época dos “deuses”) sacrificavam suas filhas porque a própria ação de pronunciar os juramentos tinha a força da causalidade natural, e as palavras alteravam diretamente (sendo reconhecidas como ações que não podiam fazer outra coisa além de alterar) o *status quo*, simplesmente em virtude de terem sido pronunciadas. Para ele, uma sociedade onde as palavras podem funcionar desta maneira deve, forçosamente, sentir, ver, pensar e atuar diferentemente de qualquer outra onde elas não são empregadas da mesma forma, mas utilizadas, vamos supor, apenas para descrever, ou explicar, ou expressar, orar, comandar ou desempenhar certas funções verbais ou coisa parecida.

Tanto se esta, como qualquer outra das muitas hipóteses específicas de Vico, é ou não correta, constitui um fato menos importante do que ele realmente realizou. Muita da sua etimologia e filologia genética é claramente deficiente, ingênua ou fantástica; mas também é igualmente claro que ele foi, até onde eu saiba, o primeiro a compreender a fértil e revolucionária idéia de que as formas lingüísticas são uma das chaves para chegar às mentes daqueles que usam as palavras e entender, sem qualquer dúvida, toda a vida mental, social e cultural das sociedades. Muito mais claramente do que qualquer um dos seus antecessores, inclusive do grande Valla (que existiu um século e meio antes) e seus discípulos, Vico observou que um tipo particular de locução, o uso e estrutura de uma linguagem, devem ter necessariamente uma conexão “orgânica” com determinados tipos de estrutura social e política, de religião, de direito, de vida econômica, de moralidade, de teologia, de organização militar, e assim sucessivamente. Ele estava convencido de que essa conexão “orgânica” sempre podia ser traçada entre

todos os diversos aspectos da atividade de homens idênticos; de que essas interconexões que, na sua totalidade, constituem culturas ou formas de vida, não ocorrem em uma seqüência desordenada, senão que obedecem a um delineamento, de forma que cada fase decorre de sua predecessora, da qual é, simultaneamente, um desenvolvimento e constitui uma revolta; além disso, também estava convencido de que esse delineamento ou seqüência, visto decorrer da natureza do homem interpretada como *nascimento*, dessas faculdades em desenvolvimento, únicas que podem tornar os homens humanos e que seguem uma ordem universal e objetiva de estágios de crescimento nas vidas dos indivíduos e das sociedades, formando um processo que não só pode ser registrado, mas também compreendido, é inteligível. Esse processo pode ser compreendido porque (embora Vico, talvez, não fosse o primeiro pensador a perceber isso) os homens são conscientes das suas próprias forças, motivações, reações e relações sociais, como participantes, e não como espectadores – desde dentro, por assim dizer – e, desta forma, ele acreditava, podiam ver na sua própria experiência, não só as realizações de seus próprios propósitos, mas também um vislumbre daquelas do seu Criador. A Providência, ele disse, modela nossas vidas, às vezes contra nossos propósitos conscientes; mas são os nossos desejos, nossos objetivos, nossos motivos e nossas ações o meio que Ela utiliza para realizar a Sua vontade. Nesse sentido, pelo menos, somos nós os que fazemos nossa própria história. Este ponto de vista é análogo ao mantido por Hegel sobre as paixões humanas como forças dinâmicas utilizadas pela Astúcia da Razão, e ao conceito de Marx sobre os interesses de classe como motor do progresso⁹⁹. O estudo apropriado do homem é o do seu caráter evolutivo e do modelo de culturas onde ele se concretiza. O homem pode entender o que, em um certo sentido, ele mesmo tem criado, de uma forma diferente e mais profunda que aquela em que entende a natureza “externa” que constitui o seu ambiente e sua matéria-prima. O estudo da linguagem é um dos caminhos que levam a essa espécie de autoconhecimento. Essas eram idéias de originalidade e fertilidade excepcional.

A segunda grande porta aberta para a recuperação do passado é a mitologia. A mitologia não é, como era mantido pelos teóricos neoclássicos da Renascença, uma invenção pinturesca dos poetas que procuravam estimular a nossa imaginação nem, como mantinham os racionalistas, um conjunto de fábulas espalhadas por sacerdotes pouco escrupulosos ou outros charlatões interessados apenas em si mesmos, para ludibriar ou acalmar as massas ignorantes, como também não é, como declararam os euemeristas, uma confusão de memória de homens extraordinários, promovidos ao *status* divino ou heróico pela imaginação popular. Os mitos, segundo Vico, são formas sistemáticas de ver, compreender e reagir ante o mundo, talvez apenas completamente inteligível para seus criadores e usuários, utilizadas pelas gerações primitivas. “Nas suas fábulas e na linguagem dos sentidos humanos, as nações têm descrito rudemente o início do mundo das ciências que, a partir de então, os estudos especializados dos sábios têm tornado claro para nós, através do raciocínio e da generalização.”¹⁰⁰ As

mitologias são “histórias civis dos primeiros povos, que eram poetas”¹⁰¹, ou seja, são modos naturais de expressão daqueles que sentiam, pensavam e falavam, que hoje nós somente podemos compreender através do maior esforço da imaginação. Como podemos nós penetrar, pergunta Vico, dentro de um mundo onde era normal ver o firmamento como a encarnação de Jeová? O que podem frases tais como *Jovis omnia plena* significar para nós? Como pôde Júpiter ser, ao mesmo tempo, o pai dos deuses e todo o paraíso¹⁰², e a Natureza ser como uma mulher imensa ou “um vasto corpo animado que sente paixões e efeitos?”¹⁰³ Novamente somos lembrados de que, para nós, é quase impossível pensar e sentir em categorias “corpóreas”, “penetrar na vasta imaginação daqueles primeiros homens”¹⁰⁴. Os deuses dos povos antigos, como os romanos ou os gregos, por exemplo, não são demônios (como ensinavam os primeiros teólogos cristãos), nem seus atributos e histórias são construções fictícias ou produtos deliberados de um longo período de elaboração, criados para a contemplação estética, mas criações “poéticas” (isto é, geradas pelo *Volksgeist*) da consciência humana, agora mortas, fossilizadas e prontas para serem minuciosamente examinadas e analisadas pelos peritos. Os mitos são o modo concreto de expressão da imaginação coletiva da humanidade primitiva e, para os críticos modernos, constituem a mais rica de todas as fontes de conhecimento dos hábitos físicos e mentais, e das formas de vida social dos seus criadores. “As fábulas são histórias reais dos costumes”¹⁰⁵. Homero, principalmente, é um abundante repositório de informação sobre o passado helênico¹⁰⁶. “As fábulas são as primeiras histórias dos povos pagãos”¹⁰⁷, portanto “a mitologia é a primeira ciência a ser aprendida”. Elas refletem as realidades da época em que nasceram. Assim, por exemplo, as relações dos deuses devem ser compreendidas nos termos da sociedade primitiva que simbolizam. Ficar chocado ou divertir-se com a sua “imoralidade”, ou considerá-la como matéria de tratamento poético, como foi feito pelos filósofos, críticos e poetas gregos ou romanos, é o resultado de uma má interpretação da religião olímpica por parte de escritores posteriores, mas sofisticados e carentes de senso histórico, que interpretaram o passado aplicando suas próprias categorias sociais e morais a mundos muito distantes dos seus. No que diz respeito às fantasias alegóricas dos escritores modernos, elas não guardam qualquer relação com os mitos autênticos, senão que, na realidade, se situam na posição mais afastada possível dos mesmos.

Onde existem leis de desenvolvimento, deve existir a possibilidade de uma ciência sistemática. Armado com seus novos princípios, Vico intenta reconstruir mundos de há longo tempo perdidos, partindo dos mitos cujo “verdadeiro” significado os gramáticos que os preservaram nem sequer começaram a perceber. Que espécie de sociedade, ele pergunta uma e outra vez, pôde ter dado origem a essa ou àquela fábula ou imagem? Ele é o pai da interpretação econômica de lendas antigas, a qual, chocante como foi em seus dias, prenuncia o enfoque de escritores antropológicos posteriores, particularmente marxista. A estória de Teseus e Ariadne, por exemplo, diz principalmente respeito, segundo ele, à vida dos navegantes primitivos. O Minotauro representa os piratas que raptam os atenien-

ses em navios, visto o touro ser um emblema antigo, característico da proa das embarcações, e a pirataria ser tida em alta estima, tanto pelos gregos quanto pelos antigos germanos. Ariadne é a arte de navegar, sua linha para encontrar o caminho é a navegação, e o labirinto é o Mar Egeu. Alternativamente, o Minotauro, quando não é a personificação da pirataria, é um menino meia-casta – um forasteiro chegado em Creta – indicando a predominância da imigração vinda do continente, naquela época. Nenhum mito se encontra a salvo do zelo de Vico; toda e qualquer lenda é trigo para o seu moinho sócio-econômico. Cadmus é um homem primitivo, e sua destruição da serpente tem o propósito de transmitir a noção da liquidação da vasta floresta. Ele semeia os dentes da serpente na terra, dentes esses que são, na realidade, os do arado; as pedras que lança em seu redor são as duras parcelas de solo que a nobreza, ou oligarquia dos heróis, conserva contra os servos famintos de terra; os regos são as ordens da sociedade feudal; os homens armados que surgem dos dentes são os heróis, que não lutam uns contra os outros, como diz o mito (neste ponto, Vico, como muitos críticos maiores do que ele, ou como alguns seguidores mais desembaraçados de Freud e Jung, se sente impelido a “corrigir” a evidência), senão que atacam os ladrões ou vagabundos ainda não assentados, que ameaçam as vidas dos agricultores já estabelecidos. O ferimento de Marte por Minerva é a derrota dos plebeus pelos patrícios. Minerva, que conspirava contra Júpiter, é a nobreza que se reúne em grupos contra os tiranos, e assim por diante. A noção da antiga luta de classes preocupava a Vico. R. W. Vaughan¹⁰⁸ tem compilado um catálogo bastante útil de alguns dos símbolos de Vico para os plebeus rebeldes que lutavam pelos seus direitos contra a aristocracia. Esse catálogo inclui as Sereias, a Esfinge, Marsyas, Circe, Ixion, Tântalo, Midas, Faeton, Anteu, Orfeu, cujas extremidades foram arrancadas uma por uma pelas Mênades, Vulcano, lançado ao abismo por Júpiter, e os pretendentes de Penélope, todos os quais Vaughan considera como sendo memórias, símbolos e racionalizações posteriores de experiências traumáticas coletivas – pontos críticos decisivos (e os ferimentos sofridos no seu decorrer) nas vidas de sociedades inteiras. A função de Pégaso, por outra parte, é completamente diferente e, logicamente, mais interessante; *prima facie*, Vico nos diz que ele pode ser considerado como representando a invenção de cavalgar, mas é possível pesquisar mais a fundo. Visto nas épocas primitivas não terem sido atingidas as noções universais, as idéias complexas eram representadas através de combinações espaciais das características relevantes, que resultavam em monstros físicos. No caso de Pégaso, as asas representam o céu, este representa os pássaros, cujo vôo revela os melhores auspícios. Assim sendo, as asas em um cavalo equivalem à nobreza montando um cavalo, com o direito de obter privilégios e, em virtude disso, com autoridade sobre o povo. Os mitos representam poderes, instituições e mudanças radicais na ordem social; por isso, de acordo com Vico, nada pode ser mais absurdo que intentar encaixar uma criatura obviamente mitológica como, digamos, o Legislador Draco, símbolo da autoridade, ou uma serpente encontrada tanto na China e Egito como entre os gregos, ou, no que diz respeito ao assunto, Minos, Hércules ou Aeneas, dentro da cronologia real da história. Os deuses, os heróis e os mortais

são, cada um deles, um mito e um símbolo. A descida de Aeneas ao Averno é um símbolo da sementeira. Pitágoras e Sólon resultam ser puros mitos. Sólon, por exemplo, representa simplesmente as aspirações da classe baixa ateniense pela igualdade de direitos. Apolo¹⁰⁹ simboliza historicamente as sucessivas funções humanas e sociais – primeiramente, ele é o caçador, depois um manipulador de toras, logo a seguir um inventor e um cavaleiro, e sempre o jovem imortal de longos cabelos (porque esses eram os costumes sociais ou os ideais nos diversos momentos da história). Três quartos de século antes de Wolf e sua escola, Vico já via em Homero, não um indivíduo que escreveu a *Iliada* e a *Odisséia*, mas o gênio nacional do próprio povo grego, na forma em que articula a visão de sua experiência através dos séculos¹¹⁰. Sete cidades gregas disputam a honra de ser o lugar de nascimento de Homero, não porque ele tenha nascido em qualquer uma delas, mas porque não nasceu em nenhuma – “os povos da Grécia eram, eles mesmos, Homero”¹¹¹, ele é a imaginação criativa e poética de todos os gregos, o símbolo de “muitos séculos” que separavam a *Iliada*, escrita por um poeta do nordeste da Grécia, que cantava acerca do “orgulho, ira, sede de vingança ... Aquiles, o herói da violência”¹¹², da *Odisséia*¹¹³, escrita por um homem do sudoeste, que celebrava “o luxo de Alcino ... os prazeres de Calipso, o canto das Sereias, e Ulisses, o herói da sabedoria”¹¹⁴ – os poemas homéricos são o que alguns sábios clássicos do início do nosso século tinham por costume chamar “massa flutuante de *epos*”.

VI

Algumas das idéias de Vico são patentemente extravagantes, mas outras são da maior relevância. A noção da existência de símbolos permanentes na imaginação – nos processos mentais semiconscientes dos indivíduos e dos grupos (alguns dos quais evoluem em um ritmo diferente dos outros); de que certas imagens recorrem persistentemente na história da humanidade – tais como as da salvação e ressurreição, do cataclismo e renascimento; de que os mitos, a mágica e o ritual formal – evidentemente, apenas os historicamente possíveis – podem ser uma forma natural de descrever a experiência dos seres humanos em um estágio determinado do seu desenvolvimento lingüístico e, *eo ipso*, social e psicológico; de que as atitudes, crenças e culturas são produtos de outro estágio determinado da mudança social (da estrutura e luta das classes), sem que possam ter podido surgir em qualquer outro (hipótese essa que, nas suas formas hegeliana e marxista, resultou nas modernas escolas da sociologia do conhecimento e da cultura); todas essas idéias, derivadas na sua maior parte de outros autores e escolas do pensamento, têm afetado nossa própria visão dos homens e da escritura da história. A luz lançada, a partir dos dias de Vico, pelo estudo comparativo da mitologia, filologia, antropologia, arqueologia e história da arte, e por todos os estudos relacionados da antiguidade humana, realizados sob a influência de teorias e sistemas contendentes – de Hegel, Marx, Comte, Durkheim, Weber e Freud; a própria idéia de utilizar métodos empíricos para achar ordem e significado por baixo da imensa variedade da experiência social no seu movimento histórico; a noção da existência de um golfo ou, quando menos, de uma grande

distância entre nós e os primeiros séculos da humanidade, que torna necessário um grande, mas não impossível, salto da imaginação de qualquer um que procure explicar-se a si mesmo o mundo primitivo; todos esses conceitos transformadores fermentam dentro daquilo que Michelet tão admiravelmente chamou “o pequeno pandemônio da Nova Ciência”. Vico é o criador da idéia de que a linguagem, os mitos e a arqueologia espelham diretamente as diversas maneiras em que as realidades ou problemas espirituais, econômicos ou sociais eram refrangidos nas mentes de nossos ancestrais, de forma que as situações que podem aparecer como conflitos teológicos profundos ou tabus sociais intransponíveis, não são o que os pensadores mecanicistas pensam ser – subprodutos de processos materiais, biológicos, psicológicos, econômicos e outros, embora também possam sê-lo, e sim, principalmente, formas primitivas ou “distorcidas” de reconhecer ou reagir ante os fatos sociais. Ele é quem estabeleceu o ponto de vista de que um rito, símbolo ou objeto de adoração, desde o fetichismo até o nacionalismo moderno, pode ser muito mais corretamente interpretado como uma expressão da resistência contra alguma pressão social, ou da alegria na procriação, ou da admiração pelo poder, ou do anelo pela unidade ou segurança, ou do desejo de vitória sobre um grupo rival (isto é, o que teóricos posteriores vieram a chamar ideologias), que podem adotar diversas formas mitológicas, metafísicas ou estéticas – diferentes tipos de prismas através dos quais a realidade é compreendida e influenciada. Ele foi o primeiro a conceber a noção de que, assim procedendo, era possível abrir uma espécie de janela para o passado, uma visão “interna”, de modo a reconstruir, não apenas uma sucessão formal dos seus homens famosos, adornados com seus atributos comuns, realizando grandes façanhas ou sofrendo destinos horríveis, mas o estilo de sociedades inteiras, que lutaram e pensaram, adoraram, racionalizaram e se iludiram, puseram sua fé em dispositivos mágicos e poderes ocultos, sentiram, acreditaram e criaram de uma maneira que pode ser-nos estranha, mas que, apesar disso, não é completamente inteligível. Todas essas surpreendentemente atrevidas hipóteses foram concebidas e aplicadas por Vico em um mundo que tanto na sua época como durante muitos anos após, foi duramente hostil a essa abordagem “psicologizante”, anticartesiana e anti-“fiscalista” do assunto¹¹⁵. É custoso acreditar que Vico tenha podido realizar tudo isso na solidão intelectual e na esqualidez da convencional, tímida e estreita sociedade que ele aceitou tão completamente, e na qual viveu na sua longa vida, oprimido e carente de honrarias.

Os princípios do novo método podem ser agora reformulados mais completamente. A procura da verdade é, na sua maior parte, uma pesquisa genética e auto-analisadora. Onde quer que o homem seja mais do que um simples espectador, onde quer que ele tome parte como ator, isto é, fora da esfera das ciências naturais, das leis objetivas das quais é um observador, e da matemática, que ele inventa e que não pode, portanto, proporcionar-lhe qualquer informação sobre o mundo real, ele examina a atividade do seu próprio espírito, na sua interação com o mundo externo. Essa atividade dá forma e deixa evidência

inequívoca de si mesma nas instituições humanas – as maiores entre as quais são os costumes, a linguagem, os ritos religiosos, as lendas e mitos, os sistemas morais e legais, as artes e a literatura – tudo quanto, reunido, constitui uma cultura ou forma de viver. O exame à primeira vista dos monumentos remanescentes é uma porta diretamente aberta para o passado humano, e lança uma luz mais constante, tanto sobre o que os homens foram quanto sobre o que fizeram, como também sobre os motivos ou razões que para tal tiveram, do que os relatos dos cronistas e historiadores posteriores, muitos dos quais careciam de conhecimento e, sobretudo, de imaginação histórica, sendo, muitas vezes, culpados de anacronismos, crua ou baixa psicologia, fantasia indisciplinada, e corruptos ou inocentes desvios pessoais. Os homens devem escrever a história novamente, à luz dos novos princípios críticos, utilizando como material os dados familiares de longa data, mas submetendo-os a questões de uma nova espécie: que classe de homens podem ter falado, escrito, adorado, governado a si mesmos e criado como aqueles homens o fizeram? Como devem ter sido as naturezas e as vidas de tais homens, e que espécie de experiências sociais devem tê-los formado, e gerado os estágios sucessivos, através dos quais se desenvolveram?¹¹⁶ Pode demonstrar-se ter sido obedecida uma ordem ou modelo fixo desses estágios, em virtude da necessidade causal ou metafísica derivada da natureza mutante desses homens ou, talvez, de todos os homens e sociedades como tais? No caso desses modelos existirem, são eles lineares e não repetitivos, ou cíclicos e recorrentes? Todas as tradições “populares” devem ter “fundamentos de verdade”, isto é, alguma visão direta do mundo que elas encarnam, preservada por povos inteiros durante longos períodos de tempo; a função da nova ciência de Vico foi recuperar esses fundamentos¹¹⁷. Esse foi o programa, e a *Nova Ciência*, especialmente na sua segunda versão refundida, de 1730, constituiu a tentativa de Vico para realizá-lo.

Era claro para ele que, fosse qual fosse a solução correta do problema do desenvolvimento, as teorias em voga no seu tempo eram falsas. Não é concebível que os homens tivessem atingido seu estágio mais avançado como fruto de um simples ato coletivo da vontade, partindo “da ferina vagueação” dos homens viciosos e violentos de Hobbes, ou “dos simplórios solitários, débeis, simples e paupérrimos” de Grotius, ou “dos vagabundos, lançados neste mundo sem cuidado nem ajuda divina” de Pufendorf¹¹⁸. Também a psicologia de Spinoza não explica os homens tal como eles são, poderiam ter sido, ou chegaram a ser. O auto-interesse não é, nem poderia nunca ter sido, a mola-mestra da ação; a paixão, o dever, a tradição, o sentido da solidariedade humana ou nacional, a vergonha, a consciência, o respeito, o sentido da presença divina, não podem ser reduzidos a “modificações” do egoísmo racional de uma “nação de lojistas” ou “vendedores ambulantes” freqüentemente desviados por paixões irracionais ou frustrados pela ignorância, que Vico declara ser a caricatura que Spinoza faz dos homens; e Locke não é melhor. O verdadeiro caminho para o passado se estende através “das tradições populares com possibilidades de estarem baseadas em um terreno público de verdade”. Mas essas evidências têm sido inevitavelmente distorcidas

pela simples passagem do tempo, pela tendência humana a esquecer e alimentar fantasias, pela vaidade – *boria* – das nações e dos sábios e, sobretudo, pelas mudanças da linguagem, que fazem as palavras significarem coisas diferentes, dependendo da época em que são utilizadas. Apesar disso, existem leis de desenvolvimento social, sobre as quais se apóia a *Nova Ciência*; além disso, as memórias de grupo persistem, algo permanece, e, se nos dedicarmos ao exame dessas memórias corretamente (porque somos homens e existe uma afinidade espiritual entre todos nós, de forma que o que uma geração fez ou sofreu, outra pode “penetrar” e compreender como parte da sua própria autobiografia), e fizermos esse imenso esforço de imaginação que Vico nunca cessa de mencionar, poderemos obter uma idéia ou vislumbre de como o mundo aparecia aos olhos dos bárbaros remotos, ou até aos dos ainda mais remotos selvagens. Ele pensava que o que sobrevive da época mais primitiva dos homens, mostra claramente que suas origens foram ásperas e brutais. Esses monumentos do passado têm sido falsamente interpretados pelos sábios do nosso próprio “magnífico e cultivado tempo”, que dizem disparates sobre a “sabedoria incomparável dos antigos”¹¹⁹, atribuem ao passado o seu próprio conhecimento, sofrem de arrogância nacional e cultural, são egocêntricos e, sobretudo, gostam de pensar que aquilo que lhes interessa e eles conhecem, deve ter existido e sido conhecido desde o princípio dos tempos.

VII

A natureza dos homens, como a de todas as coisas, pode ser descoberta fazendo-se a seguinte pergunta: O que foi que chegou a ser, em que época, e de que maneira?¹²⁰ Os homens começaram a ser, não no estado de inocência, inatingidos pelo malefício das instituições, senão como “gigantes semibestiais”¹²¹; brutos horríveis, estúpidos e insensatos, cheios de temores, cobiça e espantosas (*spaventose*) superstições. O estrondo dos trovões celestes era a voz que lhes falava atormentando-os, avisando-os ou vociferando-lhes comandos. Eles viviam aterrorizados por esses fenômenos naturais, procurando esconderijos; a vergonha e o medo de alguma força super-humana os fazia arrastar suas mulheres para o interior das cavernas onde se escondiam, e assim, como resultado do *pudore* e da luxúria, começaram a privacidade e o matrimônio. O que Vico considera suas formas de coragem primitiva (*virtù*) foi desfigurado (*mascolate*) por ritos horríveis e crueldade bestial. Ele concebe esses homens como sendo iguais ao Ciclope Polifemo da *Odisséia*, pais das famílias primigênicas, despóticos, selvagens, violentos, ferozes e capazes de sobreviver apenas mediante a mais aterrorizadora disciplina e a obediência mais absoluta. A natureza desses homens estava cheia de espantosos poderes, e formas rígidas e rituais de comportamento institucional – artifícios de autoproteção – os acompanharam desde o início; eles sacrificavam suas crianças para apaziguar os déspotas invisíveis (o Moloc fenício é tomado por Vico como exemplo), prática essa da qual, entre os gentios, Enio tem falado horrorizado¹²². Por muito brutal que possa ter sido o exercício do poder

absoluto pelos pais daquelas famílias, ele foi, apesar disso, modificado por um senso embriônico da vergonha e do respeito, e assim se formou a raiz do sentimento religioso, isto é, do meio utilizado pela Providência para elevar os homens acima das suas origens selvagens, e não do auto-interesse, que nunca poderia ter sido suficientemente capaz de conter seu egoísmo brutal. Sem esse sentimento, eles não teriam podido ser humanos; sem vergonha nem respeito não pode existir autocontrole nem autodireção, e sem estes não teria podido existir nem mesmo um mínimo de civilização, e, além disso, a liberdade que trouxe consigo a lei posterior, nunca poderia ter surgido¹²³. Aqueles homens não conheciam nada da beleza; inclusive agora, observa Vico, os camponeses estão longe de quaisquer de tais conceitos.

Os donos dessas primeiras propriedades rurais estavam sujeitos aos ataques dos homens “naturais”, ainda sem lei – vagabundos selvagens andando a esmo pelo mundo. Para resistir à pilhagem desses saqueadores, juntaram-se uns aos outros e, desta forma, os primeiros grupos organizados criaram os primitivos povoados comuns embrionários. Alguns dos próprios nômades, aterrorizados por outros mais fortes do que eles, procuraram proteção no interior daquelas primeiras paliçadas, contra os vagabundos violentos, com sua “abjeta promiscuidade”¹²⁴, surgindo assim a primeira classe de serventes e escravos e, com ela, uma estrutura de classes que, no devido tempo, deu lugar à luta entre elas. Não é verdade (como, por exemplo, Bodin tinha suposto um século antes) que a forma de vida política original fosse a monarquia. Isso é um erro típico, segundo Vico, provavelmente devido a uma etimologia não histórica; a palavra “reis”, utilizada por Homero e os primeiros escritores do seu tempo, significava claramente “grupos” dirigentes e não indivíduos. As sociedades mais remotas eram pequenas “repúblicas” oligárquicas, grupos de antepassados que viviam juntos, acorrentados com leis de ferro (condição necessária para sobreviver), e exerciam seu domínio sobre o mulhério, as crianças, os clientes e os escravos. Essa foi a Idade dos Deuses, dos sinais “mudos” e dos hieróglifos. No início, os governantes eram prudentes e moderados, mas depois abusaram das leis, os escravos se revoltaram, exigiram ser reconhecidos e forçaram um compromisso¹²⁵. Isso marcou a criação da primeira ordem civil, com direitos definidos para as duas classes, patrícios e plebeus, nobres e seus clientes (a imaginação de Vico estava completamente dominada pela história de Roma). Essa foi a Idade Heróica.

As crenças de uma época, isto é, o que antes de Herder ter inventado o *Volksseele* Vico tinha chamado o “senso comum” de uma sociedade, “o julgamento sem reflexão, sentido em comum pelo conjunto de um povo, ordem, nação, ou toda a raça humana”¹²⁶, têm sua mais vívida expressão em seus monumentos literários. A idade “heróica está fielmente refletida na poesia primitiva, com seu orgulho, avaria e crueldade”¹²⁷, qualidades típicas de todas as aristocracias dominantes e das culturas que elas geram. As leis eram cruéis porque naquele estágio “heróico” do seu desenvolvimento (a época homérica e os

começos do feudalismo ocidental eram, para Vico, casos paralelos dessa fase), os homens não podiam ser governados de qualquer outra maneira. Tanto elas como a ordem social que as incorporava, nasceram porque, naquele período histórico, os seres humanos não poderiam ter sobrevivido de outra forma. No entanto, se elas tivessem sido concebidas como decorrentes da simples vontade humana individual, teriam carecido da autoridade absoluta que lhes era necessária – do poder de obrigar os selvagens sem lei a prostrar-se ante elas.

Os homens primitivos estavam submetidos a regras mais rígidas que as das sociedades avançadas, e somente podiam avançar se elas não lhes parecessem ter sido feitas por eles mesmos, mas fossem objetivas e absolutas, e estivessem dotadas da autoridade de alguma vasta sanção externa: a natureza, Deus ou algo excessivamente misterioso e terrível para ser mencionado. Essas criações inconscientes da mente humana, inevitáveis em um certo estágio do crescimento social, devem, não menos inevitavelmente, nesse nível do desenvolvimento mental, apresentar-se como entidades externas que exigem obediência absoluta, isto é, ditando leis cujo incumprimento acarrete penas terríveis. Essa foi a primeira formulação da famosa teoria da reificação, uma das formas de alienação, *Entfremdung*, e uma pedra fundamental da filosofia da história de Hegel e da sociologia de Marx, segundo as quais, durante longas épocas, os homens foram governados por rígidas crenças, divindades invisíveis, leis e instituições certamente criadas por eles, mas derivando sua autoridade da delusão de serem objetivas, eternas e inalteráveis, como as leis da natureza física. A noção que Vico tinha da história utiliza este conceito muito antes que Feuerbach. Os homens temem a morte e, coletivamente, inventam deuses mais fortes que ela. Eles anseiam ter leis e, assim, inventam entidades objetivas chamadas direito, justiça e vontade divina, para manter e preservar sua forma de vida. Embora inconscientemente, são criados ritos que inspiram terror, a fim de proteger a tribo contra os perigos e inimigos internos e externos. Todavia, tudo isso é criação do próprio homem e, embora de modo imperfeito, ele pode chegar a compreendê-lo porque apesar de tratar-se da realização de um plano cuja invenção não é sua, senão de Deus, essa realização é exclusivamente sua. Isso é o que lhe permite penetrar na história, exatamente no mesmo sentido em que a natureza permanece nas trevas para sempre.

As instituições da idade heróica, que formam a estrutura das imprescritíveis leis “divinas” – cruel disciplina imposta, dentro dela, pelos governantes aos governados – dominaram a segunda fase da evolução social. Não nos deixemos enganar pelas palavras. As liberdades pelas quais lutaram aqueles homens eram liberdades para eles mesmos contra os usurpadores e os déspotas, e não para seus servos ou dependentes, aos quais eles castigavam e exterminavam sem piedade. Foi nas épocas posteriores, observa Vico, que palavras tais como “liberdade” e “povo” foram amplamente mal-interpretadas no sentido em que elas aparecem nos escritos “heróicos”, dando-lhes um significado democrático, e demonstrando, com isso, uma falta de compreensão da história. No devido tempo, os

plebeus ficaram insatisfeitos com o seu *status* inferior, baseado na suposição metafísica da desigualdade inerente das suas naturezas, que os privava de direitos iguais aos dos seus donos, tais como o direito à herança, à propriedade de terras, ao matrimônio e sucessão legais, e outros parecidos. Deu-se então novamente um aumento da pressão social, que deu ocasionalmente lugar a violentas batalhas pelos direitos civis e religiosos. A plutocracia e as recompensas ao mérito sucederam à oligarquia, e isso, por sua vez, sucumbiu ante as exigências de soberania popular, mantidas pela maioria dos desprivilegiados. Os ricos cresceram excessivamente seguros, e foram derrotados pelo populacho. A lei da justiça democrática começou a funcionar, com o seu acompanhamento de discussões livres, argumentos legais, prosa, racionalismo e ciência. A liberdade de palavra levou inevitavelmente consigo o questionamento irrestrito dos valores aceitados, isto é, a filosofia e a crítica e, no fim, terminou socavando a estrutura admitida da sociedade. O individualismo cresceu excessivamente e dissolveu os laços de união da massa popular, já não mais formando um bloco unido pelo terror inspirado pelas leis inexoráveis e sobrenaturais. Isso levou ao ceticismo e à destruição da religiosidade e da fé unificadora, e à desintegração do laço apertado do Estado “orgânico”. Todo este processo resultou na anarquia ou (Vico era um pensador profundamente antidemocrático) na “liberdade incontrollada do povo, que é a pior das tiranias”¹²⁸. A virtude cívica desapareceu e foi substituída pela *anomia* e pela violência arbitrária. Essa doença originou seu próprio e drástico remédio, representado, seja por um indivíduo forte, que dominou sua sociedade e restaurou a ordem e a moralidade (como Augustus fez em Roma), ou pela dominação de uma sociedade mais jovem e vigorosa, em um estágio menos avançado e mais primitivo de desenvolvimento. Mas, algumas vezes, a raiz do mal já tinha aprofundado excessivamente, e os membros da sociedade em decadência colapsaram em uma espécie de segundo barbarismo, mas não do “barbarismo” da juventude ou “dos sentidos”, senão no da “reflexão” – um tipo de senilidade e impotência, onde cada homem vive em seu mundo egoísta e dominado pela ansiedade, incapaz de comunicar-se ou de cooperar com seus semelhantes. Esta é a situação na qual os homens, embora “fisicamente continuem juntos, vivem como animais selvagens, em uma profunda solidão do espírito e da vontade, sendo escassamente capazes de concordar cada dois deles, visto que todos obedecem sua própria satisfação ou capricho”¹²⁹. Os seres humanos, desumanizados pelo que, em uma frase notável, ele chama esse “segundo barbarismo da reflexão” (*la barbarie della riflessione*) – “basicamente selvagens vivendo sob aparências amáveis”¹³⁰ – terminaram sucumbindo, vítimas de sua própria debilidade e corrupção. A sociedade caiu aos pedaços, seus membros foram destruídos em guerras terríveis contra os inimigos internos e externos, a civilização colapsou, os homens se espalharam, as cidades caíram, e sobre suas ruínas cresceu novamente a floresta. Desse modo, um ciclo se completou a si mesmo e deu-se o início de outro novo.

Uma vez mais voltou a existir o reinado da simplicidade, da brutalidade e dos “antepassados” cíclicos e, entre as relíquias de uma cultura desaparecida, agora

coberta pela vegetação de novas florestas virgens, “os homens voltaram a ser novamente religiosos, sinceros e fiéis”¹³¹. A religião voltou a ocupar seu lugar apropriado como a única força coesiva verdadeira da sociedade. Assim sucedeu em Roma após ter sido assolada pelos bárbaros, dando lugar ao início de um novo ciclo, com sua inevitável sucessão dos três estágios de civilização: primeiramente vieram os ciclópeos “reis” francos, com seus fortes primitivos, erigidos contra os nômades bárbaros, sua cega autoridade e a proteção procurada pelos fracos fugindo dos fortes, isto é, o começo do feudalismo. Logo depois veio o segundo período “heróico”, simbolizado pelos elmos e escudos de armas – emblemas heráldicos, que são o simbolismo natural daquela fase da cultura, erroneamente interpretados pelas gerações subseqüentes como artifícios conscientes. O segundo ciclo não foi uma réplica exata do primeiro, apenas contém vestígios do seu predecessor. Além disso, ele é cristão¹³². O movimento, por assim dizer, é antes espiral que circular. Não obstante, as correspondências são surpreendentes. A sociedade medieval, da mesma forma que a idade heróica do mundo clássico, esteve dominada pelos sacerdotes e, no seu devido tempo, gerou seu próprio grande poeta, o esgrimidor da nova linguagem “heróica” italiana, Dante, o Homero da segunda volta da cultura humana. O lugar dos deuses do Olimpo foi tomado pelos santos cristãos. Até o ritual público se repete: na época homérica, quando uma cidade era sitiada, seus deuses eram solenemente adjuvados a deixá-la antes que fosse finalmente pilhada e destruída; da mesma forma, agora os santos eram convidados a deixar as cidades condenadas pelos exércitos dos conquistadores cristãos. Essa ordem oligárquica foi, por sua vez, sucedida (no tempo de Vico) por uma plutocracia, e viria a ser fatalmente sucedida pela democracia, o individualismo, o ceticismo, o ateísmo e, no tempo devido, pela ditadura ou pela conquista. Novamente a um período de alta civilização irá suceder o declínio e a queda e, depois disso, a inevitável floresta primeva. Esses são os famosos *corsi e ricorsi* que constituem a forma do modelo cíclico da sucessão das civilizações, idealizada por Vico e celebrada como uma das mais importantes de suas doutrinas. Entre todos infortúnios deste singularmente desafortunado escritor, não é o menor o fato dele ter vindo a ser mais conhecido pela posteridade, em virtude do seu menos interessante, plausível e original ponto de vista.

VIII

A noção de que a história humana se movimenta em ciclos era uma idéia antiga, e foi amplamente discutida na época de Vico. Platão, Aristóteles, Políbio e seus seguidores já tinham avançado hipóteses semelhantes, particularmente durante a Renascença¹³³. A novidade foi a noção de Vico do que mais tarde veio a ser chamado fenomenologia do espírito humano. Ele via a história da humanidade como “uma história ideal e eterna, percorrida no tempo por todas as nações, na sua

ascensão, crescimento, declínio e queda”¹³⁴. Essa foi a *idée maîtresse* de todo o seu pensamento, e com ela Vico queria expressar um modelo de desenvolvimento que a sociedade humana, seja qual for o lugar da sua formação, devia obedecer. Certamente, esse modelo, como idéia platônica, é o que humaniza a natureza humana; não é uma necessidade imposta nas almas ou corpos dos homens desde o exterior – do alto por uma deidade, ou de baixo pela natureza material. Ela é o princípio do crescimento, em cujos termos a própria natureza, *Natura* como *nascimento* – nascimento e crescimento – é definida. A natureza humana deve ser definida de forma dinâmica, em termos da ascensão do homem, partindo dos “ásperos primórdios” até chegar à nossa própria “idade magnificente”, e quem sabe até que alturas ainda não atingidas. Para Vico, os seres humanos não são substâncias cartesianas ou entidades estáticas definíveis em termos de suas enteléquias ou essências, cujo desenvolvimento consiste na emergência individual de cada uma das propriedades que tinham estado escondidas dentro delas durante toda a eternidade, desde o início, para depois surgirem e se revelarem “desdobradas”, como as folhas de um livro ou as penas de um pavão. Na concepção de Vico, o homem não é distinguível do processo real do seu desenvolvimento, tanto físico como moral, intelectual, espiritual e, igualmente, social, político e artístico. Para ele, a natureza dos homens é inteligível apenas em termos das relações humanas com o mundo exterior e com outros homens, a interação com os quais, na realização dos objetivos que não podem deixar de desejar atingir (e que somente podem ser atingidos pela sociedade como um todo, e não pelos indivíduos isoladamente) constitui a história da humanidade. Essa “história ideal e eterna” é o único modelo universal que todas as sociedades, na sua ascensão e queda, mais cedo ou mais tarde, estão fadadas a cumprir. As sociedades particulares percorrem esse mesmo caminho de diferentes maneiras e em diversos *tempi*. O avanço de uma delas pode ser observado na mesma época do colapso de outra, pelo qual pode ser afetada. Mas os estágios da jornada sempre estão dispostos em uma ordem inalterável, já que cada um deles é consequência das necessidades criadas pelo esgotamento das potencialidades do seu predecessor. As potencialidades a serem realizadas não coexistem por toda a eternidade, visto que cada possibilidade de desenvolvimento está literalmente condicionada apenas ao cumprimento de sua precedente. Existe entre elas uma ordem objetiva, uma faculdade, capacidade, aspecto e forma de sentir e atuar, que não pode surgir até e a não ser que tenha sido requerida pelas necessidades criadas pelas mudanças realizadas na etapa anterior. Esse desenvolvimento da vida mental dos homens é, para Vico, o da vida institucional da sociedade. Quando uma sociedade é jovem, vigorosa e disciplinada, é “poética” e, portanto, “heróica” e governada por mitos e dogmas cegos. Quando ela tem sido minada pelo racionalismo crítico, então a filosofia, a democracia e as ciências transformam, também, a organização social. O caminho é estabelecido pela estrutura “da mente”¹³⁵, sendo o mesmo para todos os homens e todas as sociedades (ao menos para as “gentílicas”), já que só ela é a que os torna humanos. Antes que Hegel e Saint-Simon, Vico já tinha definido a natureza humana como uma atividade necessariamente social.

Essa progressão não foi concebida como um processo causal, em termos mecanicistas. Vico foi um teólogo tão cristão como Sto. Agostinho e Bossuet. Ele acreditava que a humanidade persegue objetivos que lhe foram fixados por Deus, de forma definitiva e para sempre. Mas, ao invés de Bossuet, acreditava que esses objetivos não tinham sido diretamente revelados a todos os homens, mas apenas aos judeus “filosóficos”, através de Moisés e dos profetas. Somente eles são os que não lhe parecia estarem sujeitos ao ciclo cósmico. A “história eterna e ideal”, o modelo inalterável, era a história dos “gentios”. O conhecimento do seu conteúdo, em contraposição ao da sua estrutura geral – sua ordem temporal – embora metafisicamente necessário, não podia ser obtido antes que os fatos; mas nenhum dos dois constituía uma hipótese empírica ou simples conjectura. Isso era, para ele, uma verdade eterna que os acontecimentos não podiam falsificar; na linguagem de Leibniz é uma *verité*, não *de fait*, mas *de la raison*. Como podemos compreendê-lo? – Vico nunca o explicou com clareza, porém não existem muitas dúvidas de que ele supunha que, se nos concentrássemos profundamente na evidência histórica concreta, iríamos perceber o modelo como uma verdade *a priori*, cientificamente *per causas*, tal como geralmente os pensadores da época de Vico supunham que deviam ser conhecidos os princípios centrais das ciências, ou como Descartes, Spinoza, Leibniz ou Newton concebiam as leis da natureza, salvo que Vico acreditava que as leis do desenvolvimento social eram mais claras que as do mundo exterior e, certamente, a forma mais clara de conhecimento do mundo ao alcance dos homens. Nesse sentido, ele critica a Grotius, por exemplo (e poderia ter criticado Bodin), por oferecer princípios que não acreditava serem “necessários” e sim simplesmente prováveis e “verossímeis”¹³⁶, ao passo que os verdadeiros constituintes ou “elementos da história”¹³⁷ podiam ser estabelecidos com absoluta certeza – da forma em que o fez Platão e não Bacon. Seriam esses “elementos” as categorias ou relações básicas pressupostas pelo pensamento histórico, isto é, uma aplicação da lógica transcendental *avant la lettre*, de Kant, como pensava Jacobi?¹³⁸ Tanto no caso da sua certeza ser da espécie metafísico-leibniziana como no de ser crítico-kantiana, parece ser isso o que lhe permitiu considerar suas descobertas como uma nova “ciência”, algo descoberto de uma vez para sempre, além de qualquer possibilidade de correção, o cronograma preordenado da história humana, que é o que é e não outra coisa – *é tale e non altro*¹³⁹. Mesmo assim, o homem não pode atingir o conhecimento perfeito, que somente o Criador de todo o drama cósmico pode possuir. Mas, apesar de tal conhecimento histórico ser forçosamente finito, ele é, ainda, superior a todos os demais conhecimentos humanos, já que o grau de compreensão dos protagonistas das partes do processo, em um certo sentido gerado pela sua própria atuação, será, desde que eles compreendam a estrutura regular e recorrente dos métodos e finalidades da atividade social, mais elevado que o do conhecimento possuído pelos simples espectadores, por muito perceptivos que eles possam ser¹⁴⁰. Por cima de todas as demais, esta é a doutrina sobre a qual devem apoiar-se as reivindicações à imortalidade de Vico, porque sobre ela se apóia a diferença crucial entre *Geisteswissenschaft* e *Naturwissenschaft*. A polêmica sobre esta distinção tem continuado sem esmorecer até bem dentro dos nossos dias.

IX

Ao ler-se Vico, é constantemente necessário separar o joio do trigo, o que não é tarefa fácil. Todos os seus trabalhos filosóficos, e particularmente a *Scienza Nuova*, são uma amálgama de senso e contra-senso, uma massa desordenada de idéias, algumas lúcidas e interessantes, outras deformes e escuras, pensamentos novos e audaciosos embaralhados com fragmentos triviais de uma extinta tradição escolástica, todos eles colidindo entre si, no caos da sua mente surpreendentemente fértil, porém mal ordenada e sobrecarregada. Ele se mostra simultaneamente obsediado por uma única visão da humanidade e da sua história, obedecendo estritamente a uma lei de desenvolvimento social, que é o primeiro a descobrir, e oprimido por excessivos detalhes e demasiadas implicações da tese central, importantes ou não, clamando por expressão ao mesmo tempo. Vico procura desesperadamente encaixar tudo na estrutura do seu modelo central, mas as novas idéias demonstram ser excessivamente heterogêneas, ricas e autocontidas para enquadrar-se no esquema que lhes era reservado; elas voam à parte e seguem seus próprios caminhos através da massa de matéria supérflua e, às vezes, completamente irrelevante, que obstrui constantemente a mente digressiva e intuitiva do seu autor; não obstante, sua força intrínseca e sua imparidade, de uma ou outra forma, terminam por abrir-lhe passagem. A tudo isso deve adicionar-se a falta de talento literário de Vico, sua luta e freqüente fracasso para encontrar termos adequados que transmitissem tanta coisa nova e completamente desacorde com o espírito da sua época, uma mal disciplinada imaginação (que tantos autores posteriores têm tentado ver a expressão dos seus próprios, mas muito diferentes, pensamentos dentro da exuberante floresta da sua mente), a precipitação e desjeito com que sua obra mestra foi compilada (ou, melhor, extraída a obra mais extensa original, não publicada) durante os intervalos entre a doença e o trabalho mercenário, para ser interminavelmente corrigida uma e outra vez, emendada e alterada sob a incessante pressão de um inexaurível suprimento de exemplos, alusões, paralelos e associações, que ele não podia organizar e que giravam em torno das mesmas noções centrais que o obsediavam; se tomarmos tudo isso em consideração, não nos será difícil explicar algumas das falhas da Nova Ciência nem sua carência de leitores, apesar do qual não deixa de ser a obra de um gênio.

Não vou intentar avaliar a plausibilidade do esquema específico da história humana, elaborado por Vico. Sua obsessão com as tríades, que influenciou em pensadores posteriores; seus paralelos entre os modelos de ascensão, apogeu e queda das civilizações, que foram os primeiros de uma série de imaginosas construções, culminando nas morfologias da história devidas a Saint-Simon, Fourier, Comte, Ballanche, Spengler, Sorokin e Toynbee; suas peculiares interpretações das histórias e filologias gregas e, especialmente, romanas (que constituem seu paradigma), e muitas outras coisas da mesma espécie, parecem agora ter um interesse remoto. Por certo, suas reconstruções mais específicas do passado, à luz das pesquisas subseqüentes, resultam pouco convincentes. O mérito de Vico não

reside na descoberta de fatos novos, mas na pergunta de novas questões, no lançamento de novas sugestões, e no estabelecimento de novas categorias cuja compreensão tem modificado nossas idéias sobre que espécie de fatos é importante para compreender a história e por quê. A afirmação de que o vocabulário dos selvagens era mais pobre em substantivos que o nosso, pode ser falsa, e a de que a linguagem muda ou evolui pode ter chegado a ser, nos dias de Vico, um truísmo, mas a de que a cada tipo de sociedade pertence uma estrutura própria e peculiar de mito (ou de linguagem, criação artística ou hábitos econômicos), expressiva de seu aspecto próprio e exclusivo, constitui uma idéia da mais alta importância. Que todas as sociedades tenham que passar inevitavelmente pelos mesmos estágios de oligarquia, escravidão, servidão, arrendamento e propriedade “quiritânea”, que os passados por Roma, não é verdade. Mas a noção de que as instituições sociais evoluem sob a pressão dos conflitos entre classes, originados pelas relações de propriedade, é uma das grandes hipóteses transformadoras do nosso tempo. Vico percebeu uma verdade revolucionária quando afirmou, antes que Herder, Hegel ou Marx, que, para cada estágio de mudança social, existem e correspondem tipos de direito, governo, religião, arte, mito, linguagem e comportamentos; que as fábulas, poemas épicos, códigos legais e histórias expressam processos e estruturas institucionais, que formam parte da estrutura, e não da “superestrutura” (em termos marxistas); que, juntos, eles formam um só modelo, do qual cada elemento condiciona e reflete os outros, e que este modelo é a vida da sociedade¹⁴¹. Ele disse algo escassamente menos importante quando afirmou que a história social era, em grande medida (não completamente, já que isso é um dogma marxista posterior), a luta dos que “não têm” pelos direitos e poderes, isto é, pelo direito econômico de possuir o solo; os direitos morais sob a forma de reivindicações do *status* legal, particularmente no que diz respeito ao matrimônio e à herança, originalmente limitados aos patrícios e gradualmente conquistados pelos plebeus, após uma série de insurreições sangrentas, e o direito político a tomar parte no governo do Estado, i.e., o direito de fazer previsões, que dá o direito de guiar seus destinos. Além disso, ele procurava evidências e reflexos de tais lutas sociais em outros lugares, onde o que até então tinha sido do domínio dos arqueólogos afastados dos problemas sociais e políticos, como por exemplo, na história da pressão bem-sucedida, exercida pelas divindades menores “desprivilegiadas”, *Di minorum gentium*, para obter a completa cidadania no Olimpo, do qual os *Di majorum*, os deuses das *gentes* mais importantes de Roma, tinham previamente desfrutado a inquestionada supremacia.

A interligação “orgânica” dessas esferas da ação humana, *prima facie* não relacionadas (que atualmente poucos ousariam questionar) é devida, segundo Vico, a que as vidas dos homens não estão governadas pela casualidade, como mantêm Epicuro e seus discípulos, Hobbes e Maquiavel; nem pelo destino, como acreditavam os estóicos, Zenon e Spinoza¹⁴², já que isso tornaria a história incapaz de explicação racional, mas pela centelha divina existente no homem, pelo seu esforço em afastar-se da natureza selvagem, em direção da “humanidade” ou

“civilização”. A consciência, o sentimento da desonra, o sentido de uma autoridade divina ou numinosa, do direito e da responsabilidade, dos quais deriva seu senso dos direitos, isto é, do mínimo necessário para viver uma vida na qual suas faculdades possam desenvolver-se adequadamente; esses são os objetivos humanos universais para os quais (sob o impulso oculto da Providência) o anseio “divino” dos homens pela sua auto-realização os impele. As leis e costumes são os produtos sociais que respondem às necessidades sociais em mutação. Elas não são a encarnação de regras infalíveis concebidas por sábios individuais, pairando por cima da corrente da história, na plenitude de sua perfeição, e expostas como códigos imutáveis válidos para todos os homens, em todas as épocas e em todos os lugares. Visto os homens evoluírem, a existência de mentes ou leis eternas desta espécie é impossível.

As civilizações começam a partir dos “ásperos inícios”, das “grosseiras imaginações” e das “espantosas superstições”. Partindo dessas origens escuras e confusas (das quais Schelling falaria tanto posteriormente), a humanidade avança vagarosa e dolorosamente até atingir a maturidade, normalmente após muitos distúrbios, lutas, opressões cruéis e amargos conflitos. Deve esse preço ser sempre pago? Toda a doutrina de Vico se apóia na afirmação de que deve. Ele menciona aqueles que pensam de outra forma. Lucrécio, o maior discípulo de Epicuro, fazia a influência da religião responsável pela maior parte de crimes e misérias da humanidade. Anteriormente ainda, Políbio tinha declarado que “se tivessem existido filósofos (nas épocas primitivas do homem), não teria havido necessidade de religião”¹⁴³. Isto implica que se tivessem existido mestres sábios e racionais, eles poderiam, a qualquer tempo, ter salvado a humanidade das suas loucuras, pecados e agonias, de forma que o fato de, nas emergências críticas, não surgirem ou se fazerem ouvir homens sábios, era apenas uma questão de falta de sorte da raça humana – ponto de vista este solidamente implicado por Voltaire e outros pensadores do Iluminismo, que rejeitaram os apelos à inescrutável vontade de Deus, feitos pelos teístas que se glorificavam na cegueira da sua fé. Vico tinha lido com veneração o magnífico poema de Lucrécio, do qual tomou algo emprestado (especialmente do V volume, embora mais tarde escondesse o fato), e devia ainda mais a Políbio. Além disso, admirava o estoicismo, principalmente os estóicos romanos. No entanto, era um cristão devoto, apesar de peculiar. Mas rejeitava esses pontos de vista total e apaixonadamente. A noção de que os homens poderiam ter sido racionais, virtuosos e prudentes a partir do início, de que a selvageria e a barbárie, não fosse a intervenção de forças situadas além do controle humano, poderiam ter sido evitadas; de que o obscurantismo religioso, o medo e a ignorância, que levaram a elas, foram acidentes desastrosos que não necessitavam ter ocorrido, ou mistérios ininteligíveis, parecia-lhe uma cegueira da natureza humana como entidade historicamente evolutiva, um fracasso na compreensão do que é ser um homem. Para Vico, os homens são o que são em virtude do seu desenvolvimento de acordo com uma seqüência inteligível de estágios, que se explicam mutuamente. O homem não pode surgir completamente armado como

surgiu Atena da cabeça de Zeus. A racionalidade é adquirida dolorosamente. Da mesma forma que os indivíduos não podem ser concebidos como completamente racionais até atingirem um certo nível de maturidade, isto é, até terem passado através e, no devido tempo, crescido partindo de experiências anteriores, em seus aspectos de recém-nascidos, crianças e selvagens, e nos dos mundos dos sentidos imediatos e da imaginação, também a sociedade dos homens não pode, tanto para Vico quanto para Pascal (que descreveu a humanidade como sendo um só homem de muitos séculos de idade), atingir, por exemplo, a igualdade civil, o monoteísmo ou a virtude republicana, até depois de ter passado pelas fases que devem necessariamente preceder essa culminação, até depois de ter exaurido essas formas mais simples de vida autoritária, mágica, animista e politeísta, das quais o completo desabrochar de uma cultura é, ao mesmo tempo, a realização e a destruição. Assim, o erro de Políbio consiste, para Vico, em descurar a história como uma categoria essencial; erro esse que sublinha a falácia da sua proposição de que a sabedoria filosófica poderia ter ocorrido em qualquer tempo e *milieu* social; de que o fato de ter ocorrido tão tarde, deixando o campo aberto ao seu calamitoso rival, a religião, foi um mero acidente, como também não foi menos accidental que, quando a filosofia (ou a ciência) começou finalmente a dizer suas verdades, estas fossem escassamente seguidas e ficassem rapidamente esquecidas na longa e estéril noite da Idade Média. Vico atribui essa falta de verdadeiro sentido da história a Políbio, mas ele poderia ter citado igualmente a Descartes¹⁴⁴, Grotius, Spinoza ou Voltaire.

A analogia entre o indivíduo e a sociedade, microcosmo e macrocosmo, é, no mínimo, tão antiga quanto Platão. Mas a noção do avanço na direção da *humanitas* deve-se mais ao estoicismo e aos humanistas do Renascimento. Assim, Marsilio Ficino diz que os garotos são mais cruéis que os homens, os estúpidos que os inteligentes, os loucos que os sensatos, porque têm menos *humanitas*, são menos completamente humanos; a brutalidade é uma forma de imaturidade. Esta doutrina é comum a Vico e ao Iluminismo. Mas, enquanto para os *philosophes*, os estágios representam simplesmente imperfeições a serem transcendidas, para Vico eles também possuem propriedades “poéticas” maravilhosas, que se perdem no processo da civilização. Nenhuma *Ilíada* nem *Divina Comédia* podem ser criadas em “nossa própria época magnificente”, senão apenas durante a fase “heróica”, da qual são intrínsecas a avareza, a crueldade e a arrogância dos governantes. Esta é a fenomenologia de Vico; não existe qualquer ponte entre o seu pensamento e o da inteligência progressiva do seu tempo. O que para os pensadores de então era o início da liberação pela razão, era, para ele, o começo da desintegração da textura social.

A doutrina que ele atacou jazia no cerne dos ensinamentos do Iluminismo, tanto na época de Vico quanto nos dois séculos seguintes. O que Descartes tão cautelosamente implicava era audaciosa e claramente proclamado pelos radicais do século XVIII: que todas as formas de crença e prática não fundamentadas em

uma base racional, tais como o sentimento ou o pensamento subjetivo, religioso ou não racional, são outros tantos desvios gratuitos da única verdade eterna, sem princípio nem fim. De acordo com este ponto de vista, as loucuras, vícios, crimes e misérias da humanidade, eram devidos, principalmente, à não aparição (amplamente inexplicada) de mestres com conhecimentos suficientes, quando eram mais necessários para ensinar a virtude e a autoridade sobre os homens, de forma a colocar a humanidade no bom caminho e acabar, de uma vez por todas, com a influência dos insensatos e impostores que tinham, até então, arrasado as vidas dos homens. No que diz respeito a Vico, mediante sua doutrina da *storia ideale eterna*, de acordo com a qual a natureza humana se transforma a si mesma e ao seu ambiente, ele negava precisamente essa possibilidade. Reformadores otimistas, tais como Helvétius, Holbach e Condorcet (e seus seguidores dos séculos XIX e XX), se os tivessem lido, teriam encontrado nos escritos de Vico tudo aquilo que eles tão veementemente rejeitavam: o historicismo, isto é, a crença no caráter exclusivo, indispensabilidade e, sobretudo, validade, no seu próprio estágio de desenvolvimento, de cada uma das fases pelas quais a humanidade tem passado e continuará a passar; a crença em uma alma imaterial, com suas próprias leis de crescimento, e modificada por fatores externos, porém não sujeita à causação mecânica; a crença em que os homens se compreendem a si mesmos e a seus trabalhos, em um sentido diferente e superior àquele em que compreendem o mundo externo; o ponto de vista da história ser um estudo humano em algum sentido em que a física não o é, e, finalmente, que os objetivos dos homens estão determinados pela Providência, e que o seu passado e o seu futuro estão governados por Ela, como também muitas outras coisas da mesma espécie, que eles teriam achado completamente inadmissíveis. Nesse sentido, Vico foi um reacionário, uma figura contra-revolucionária, oposta à corrente central do iluminismo. Sua hostilidade contra Descartes, Spinoza e Locke, e contra todas as tentativas de aplicar conceitos e métodos próprios das ciências naturais ao que é humano nos assuntos humanos – o que lhe parecia ser equivalente a desumanizar os homens – antecipou as posições de Hamann, Herder e Burke, bem como as do movimento romântico. “O ouvinte das suas conferências deveria ter sido um Francesco de Sanctis, ou um Georg Hegel, ou um Barthold Niebuhr, que teriam continuado a renovação (*rinnovamento*) do criticismo, da filosofia e da história, que ele tinha iniciado.”¹⁴⁵ Até certo ponto, isso pode explicar o descuido ao qual seu trabalho foi instintivamente relegado pelas gerações dominadas pelo avanço das ciências naturais.

X

Não obstante, existe outro sentido mais profundo, no qual Vico (de igual forma que Montesquieu) era mais empírico que seus adversários materialistas e utilitários. Enquanto é inegável que ele acreditava que a natureza e as potencialidades do homem, assim como as leis que o governam, lhe tinham sido conferidas pelo seu Criador, a fim de capacitá-lo para atingir os objetivos

escolhidos para, e não por ele, também é inegável que Vico acreditava que nós não podemos conhecer o propósito final do Criador como Ele o conhece; e, ainda mais, ele acreditava na existência de uma única porta aberta para nós à descoberta do que era essa natureza, essas leis e potencialidades – a da reconstrução histórica. Devemos prestar a máxima atenção aos fatos históricos, à vida e às atividades dos homens na terra, visto esses fatos serem os únicos que podem revelar-nos o modelo que determinou o que os homens foram, tinham e poderiam ter sido, podiam ser e seriam mais adiante. Ao contrário de Leibniz (a cuja doutrina do desenvolvimento, às vezes, o seu próprio parece assemelhar-se), Vico nada diz que implique que um intelecto com suficiente força de penetração possa, mediante a simples percepção da natureza interna da estrutura (“a essência”) de qualquer alma humana determinada ou qualquer “espírito da época”, deduzir *a priori* o que está fadado a ser e acontecer e, desta forma, ser, em princípio, capaz de calcular o passado, o presente e o futuro completos de todos os homens, sem necessidade de recorrer à evidência empírica. Ele também não disse, como a maioria dos juristas do século XVII e dos *philosophes* do XVIII, que um conjunto relativamente simples de leis psicológicas fosse suficiente para analisar os caracteres e ações dos homens. Vico trabalhava baseado na hipótese oposta, isto é, em que apesar de ser ocasionalmente confuso e peculiar, somente o conhecimento empírico do realmente ocorrido, ajudado por uma capacidade excepcional para poder imaginá-lo, revela o funcionamento do modelo “eterno” que dá forma às características dos seres humanos e às leis responsáveis pelos paralelos e correspondências das estruturas sociais e psicológicas, que podem ser encontrados entre sociedades ou indivíduos muito afastados entre si, tanto no tempo como no espaço, raça e perspectiva histórica; correspondências essas em virtude das quais, apesar de suas diferenças, tais sociedades constituem os degraus de uma grande escada em espiral ascendente e descendente. Cada degrau desta espiral ou estrutura cíclica leva ao seguinte, de um modo inteligível, porque todos eles são necessários ao desenvolvimento da mesma entidade: a *mente* humana criativa, guiada pela Providência. Essa “mente” que, para Vico, às vezes, parece ser apenas a dos homens interagindo na procura da satisfação de suas necessidades e da obtenção de benefícios, pode compreender, sempre guiada pela Providência, e ajudada pela memória, a imaginação, a inteligência e o novo método baseado no conceito de Vico sobre a ciência da história, seus próprios estados anteriores como etapas na caminhada rumo ao seu único objetivo fundamental, nunca completamente realizado; isto é, como a efetivação de suas capacidades à medida que elas vão surgindo, cada uma na sua época e em resposta às exigências originadas pela operação da sua predecessora, todas elas gerando perspectivas, instituições, modos de viver e culturas, formando uma entretecedura “orgânica” de diferentes atividades e estados mentais ou sentimentos físicos e espirituais, religiosos e legais, políticos e econômicos, espontâneos e autoconscientes, estimulados pelo medo ou pelo interesse, o amor ou o pudor, o respeito e o sentido do direito, e pelo desejo de ordem ou conhecimento, ou liberdade, fama, poder ou prazer. A soma de todas essas atividades e estados constitui a história da humanidade.

Por essa razão, condenar uma atividade porque ofende nossa moralidade atual é, para Vico, um enfoque tão arrogante como superficial. As religiões primitivas, com todos os seus horrores, desempenharam, cada uma na sua época, uma função indispensável, qual seja a de reunir (ele sugeriu que a própria palavra “religião” deriva disso) uma multidão caótica em um todo disciplinado. Além disso (ele insiste neste fato uma e outra vez), muitos atos humanos têm conseqüências inesperadas, de grande utilidade e importância. Como muitos pensadores antes e depois dele, Vico interpreta isso como a evidência de uma finalidade suprema, oculta aos olhos humanos e transcendendo os propósitos individuais – a mão escondida da divina Providência, sem a qual o movimento da história não pode ser compreendido. Esta interpretação é parecida com a da “Astúcia da Razão”, de Hegel. “Existem formas de ordem que, sem qualquer discernimento humano da sua intenção, e muitas vezes contra os desígnios dos homens, foram aplicadas pela Providência a esta grande cidade da raça humana.” A legislação baseada na “ferocidade, arrogância e ambição” cria “soldados, mercadores e governantes” e, através disso, surge a “força, riqueza e sabedoria das comunidades”; assim, “como resultado dos três grandes vícios que certamente poderiam destruir toda a humanidade da face da terra, a legislação constrói a felicidade civil”. Algo desse mesmo teor já tinha sido dito por Hobbes e Mandeville, e seria novamente repetido por Helvétius, Adam Smith e Bentham. A legislação pode converter os vícios privados em virtudes públicas, acenando aos homens, criteriosamente, com recompensas e castigos. Seus instintos egoístas podem ser canalizados pela educação e pelas leis no sentido de fazer o bem público. Mas isto não é o que Vico quer dizer. Quando ele explica como a luxúria e o medo levam ao matrimônio e à família, ou a violência dos patrões com os seus subordinados conduz à revolta e, assim, ao estabelecimento das cidades; como a opressão dos plebeus termina no oposto – o direito e a liberdade; como os levantamentos do povo dão origem à monarquia, enquanto a corrupção das gentes pelos seus governantes produz o efeito contrário aos propósitos destes, principalmente o da conquista desde fora por povos mais fortes e puros; como a decadência autodestruidora leva à solidão e à selvageria¹⁴⁶, e mais tarde, como por um milagre, à ressurreição da fênix das suas cinzas e ao novo ciclo da história humana, o que Vico quer dizer é algo mais próximo das idéias de Herder e, depois dele, de Schelling e Hegel. Da mesma maneira que estes, ele acredita existir uma tendência cósmica e intencional que modela os desejos e paixões humanas em instituições e modos de vida social, de uma forma inteligível, e que, conseqüentemente, isto não pode ser feito, como pensavam os utilitaristas, através do controle consciente de peritos inteligentes, capazes de canalizar as fraquezas dos homens no sentido do proveito social ou dos seus próprios objetivos egoístas¹⁴⁷.

A Providência dispõe; o homem é livre, porém severamente limitado; ele pode fazer virtudes das suas paixões, mas somente pode torná-las naquelas virtudes que o estágio particular por ele atingido o faz psicológica e socialmente capaz de conceber. Até esse ponto, visto estar determinado pelo desígnio cósmico da

ascensão e queda, dos *corsi* e *ricorsi*, que não pode controlar, ele não é livre. As culturas não estão isoladas umas das outras; uma cultura pode influenciar na outra, mas apenas até o limite possibilitado pelo degrau específico por ela atingido na escada ou ciclo; uma cultura pode ser destruída por uma invasão ou qualquer outro desastre, antes de completar o seu ciclo – a *storia ideale eterna* dos gentios completar-se-á a si mesma somente se não houver interferência, isso depende da Providência, cujos caminhos são fundamentalmente inescrutáveis. A longo prazo, os homens não podem deixar de ser autodestruidores, mas, no prazo ainda mais longo, segundo a convicção de Vico, a sociedade humana não perecerá completamente; sempre, utilizando a frase de Schiller, “nova vida surgirá das ruínas”¹⁴⁸. Isto não é o resultado da intenção deliberada dos homens, mas o trabalho do espírito humano (*mente*), que obedece sua própria natureza essencial, assim criada por um Deus transcendente, e preparada para esse trabalho de formas inteligíveis depois do evento, mas freqüentemente imprevisível antes dele. A noção de que o homem pode irromper para fora deste círculo, controlar seu próprio destino, fazer suas próprias leis a seu gosto, construir sobre bases indestrutíveis, e ser livre, sábio e racional para sempre – a fé de Condorcet, Saint-Simon, Comte ou Marx – não é o credo de Vico.

Vico era, obviamente, um relativista, mas, apesar disso e sem procurar reconciliar as duas coisas, também era um cristão devoto. Sua ortodoxia se evidencia de muitas maneiras. Ele fala do estado de ruína do homem e o assume claramente na sua exposição relativa ao inevitável colapso de todas as civilizações. Ele sentia um profundo respeito pelo trabalho de Grotius, mas declarou não querer comentá-lo por ter sido escrito por um protestante e herege. Excetuando-se muito poucas, ele evita todas as demais referências ao Antigo Testamento, limitando-se amplamente à evidência antropológica fornecida pelos autores clássicos da Grécia e Roma, em conjunto com as histórias fragmentárias e freqüentemente fantásticas que, na sua época, passavam como relíquias dos primitivos citas, germanos ou celtas, bem como os relatos sobre os índios americanos, que ainda vivem na Idade dos Deuses, e sobre os siameses e outras sociedades pagãs remotas. Do começo ao fim, ele insiste em que o seu modelo somente se aplica “às nações dos gentios”, porque no tocante aos judeus, Deus já se tinha revelado a Si mesmo através das suas escrituras sagradas; se eles ignoraram as verdades morais e espirituais cujo conhecimento lhes foi concedido, foi por teimosia e não porque, como no caso dos gentios, não tivessem outra escolha que esperar até fazer jus a esse conhecimento histórico. É verdade que “os homens têm feito eles mesmos este mundo de nações”, mas não o fizeram somente eles, não como Marx diria mais tarde, “sem qualquer fundamento”. As mentes finitas não inventaram as leis que elas obedecem, porque, nesse caso, elas deveriam ter existido antes que essas leis, a fim de poder inventá-las; e quais são as leis que suas mentes poderiam ter obedecido enquanto as inventavam? A Providência fez tudo isso, como Vico nunca se cansa de repetir. Todavia, como tem sido freqüentemente observado, sua heterodoxia é igualmente óbvia. Sua insis-

tência nas origens naturais da linguagem não é uma doutrina cristã, como também não o é a teoria cíclica que parece obstruir toda a teologia judeu-cristã, principalmente a culminação de todo o conjunto da história em um único evento – a Segunda Vinda, em cuja direção se movimenta toda a Criação. Além disso, os *ricorsi*, embora especificamente limitados por Vico aos “povos gentílicos”, também abrangem, evidentemente, as épocas do cristianismo porque, não é a atitude para com os santos locais paralela com a demonstrada em relação aos deuses locais da antiguidade, e não é Dante o Homero da sua época? Seu ataque contra a doutrina do direito natural de Grotius não é menos subversivo que se ele tivesse atacado diretamente suas versões católicas, como por exemplo, a de Aquino e seus predecessores, e os tomistas espanhóis, nas quais estão arraigados os princípios de Grotius. A *Nova Ciência* rejeita, de fato, a noção dos valores eternos e absolutos, e o seu historicismo é tão fatal para a doutrina cristã quanto para qualquer outra do direito natural. Sua doutrina da evolução da humanidade a partir dos *ferini* – criaturas brutais que vagueavam a esmo pela terra, pelo menos após o Dilúvio –, como tem sido observado por todos os comentaristas, foi extraída de Epicuro e Lucrécio. Essa mesma doutrina pode ser encontrada em Eurípides, Cícero, Horácio, Deodoro Sículus e, posteriormente, nos mais notórios naturalistas e ateístas do século XVIII e seguintes; mas não tem qualquer ponto de contato com a ortodoxia católica. O ataque do douto dominicano Francesco Finetti contra ela, em 1768¹⁴⁹, foi perfeitamente justificado e, como Croce finalmente terminou admitindo, as tentativas de Duni para defender a autoproclamada ortodoxia de Vico são totalmente inconvincentes. Seu editor atual, Fausto Nicolini, não teve grandes dificuldades em desfazer-se da maioria dos escritores modernos (o mais erudito e interessante é F. Amerio) que queriam acrescentar Vico ao número dos teóricos católicos ortodoxos¹⁵⁰. Embora Vico faça questão de diferenciar os *bestioni* dos *semplicioni* ou *scempioni* di Grozio, *i destituti ed abbandonati* di Puffendorfio e *i violenti e licenziosi* di Obbes, não existe entre eles qualquer diferença relevante. Vico protesta excessivamente neste ponto, como, aliás, também o faz no que diz respeito a sua fidelidade e devoção aos preceitos da Igreja. Talvez, como pensa Corsano, ele tivesse medo da Inquisição romana de Nápoles, que, apesar de não ser tão brutal como a da Espanha, à qual substituíra, castigou alguns dos seus amigos livre-pensadores, e silenciou outros, de forma que Vico, não obstante toda sua genuína devoção, teria razões para estar tão amedrontado quanto o tinha estado Descartes, em 1619, pela terrível sorte de Vanini. Nicolini pensa que isso é exagerado, porque as vítimas da Inquisição napolitana foram poucas e modestas, e não foram privadas das suas vidas. A imagem do mestre-escola apossado pela pobreza, criada por Croce, dobrando os joelhos cheio de nervosismo para evitar a desgraça ou a censura, e ansioso por não ser considerado um conformista é provavelmente correta. “Vico fait d’étonnants efforts pour croire qu’il est encore croyant”, escreveu Michelet, em 1854¹⁵¹, e isso ecoa sua observação, feita em 1831, de que o pensamento de Vico “est plus hardie, que l’auteur lui même l’a soupçonné Heureusement le livre était dédié à Clément XII”¹⁵². Além do mais, o uso que Vico faz dos métodos críticos anteriormente aplicados por Spinoza e Père Simon¹⁵³, pais do mais alto

criticismo, é bastante óbvio. Vico detestava a Spinoza¹⁵⁴, mas não escapou à influência do seu método; ele somente o aplica à antiguidade pagã, mas não deixa de aplicá-lo, podendo ser encontradas nele contradições psicológicas ainda mais estranhas. Não há razão, por exemplo, para pensar que Maquiavel, que tinha ido mais longe em uma direção obviamente anticristã, não fosse sincero quando escreveu seus cânticos de penitência¹⁵⁵ ou quando, moribundo, fez sua última confissão. Também Hobbes se considerava a si mesmo como um cristão. A tentativa de defender Vico, depois da sua morte, em termos averroístas, baseando-se em que seus pontos de vista filosóficos pertenciam a uma esfera que nada tinha a ver com a das suas convicções teológicas, não existindo, portanto, qualquer possibilidade das duas colidirem, tanto no caso de ser filosoficamente defendível como no caso contrário, espelha indubitavelmente o que tem sido psicologicamente verdadeiro com relação aos homens que, nas suas próprias mentes, permanecem ferventemente ortodoxos e veementemente desejosos de continuar sendo membros da sua Igreja, partido ou nação, enquanto professam idéias discordantes. Não há dúvida de que, durante toda a segunda parte da sua vida – seus anos mais criativos – Vico viveu nas mais íntimas relações com monges e sacerdotes, procurando no seu meio simpatia, ajuda, conselho e proteção. Sua repugnância pelo materialismo, ateísmo e ciência natural, e sua ignorância dos avanços científicos principais do seu próprio século, são evidentes. Ele era um leal e fervoroso aliado do “espiritualismo” e da religião como tal. Aliás, a pedra fundamental da sua reconstrução da vida dos homens primitivos é a convicção de que, por muito incipiente e enganosa que ela possa ser, somente a religião, por si só, cria e preserva o vínculo social, e humaniza e disciplina os homens selvagens; sem a Providência, não existe o progresso; ela pode funcionar através das faculdades humanas (daí que nos seja possível, até um certo ponto, descobrir os seus métodos), mas, sem o plano divino, ainda estaríamos vagueando nas “vastas florestas” do mundo primitivo; apenas a religião – a humilhação ante o fulminante Deus celeste e o sentimento de respeito inspirado pelo Deus verdadeiro – é a principal e mais poderosa das formas utilizadas pela Providência para converter nossos vícios em meios capazes de promover nossa preservação e aperfeiçoamento. O enfraquecimento do sentimento de respeito, devoção e autoridade religiosa significa a ruína de toda a estrutura social e conduz àquele segundo estado de barbárie descrito na famosa passagem da *Nova Ciência* (suficientemente notável para ser citado repetidas vezes), quando os homens “embora fisicamente agrupados, viviam como animais selvagens, espiritualmente isolados e escassamente capazes de concordar entre cada dois deles, já que todos procuravam satisfazer seus próprios desejos e caprichos”¹⁵⁶. A religião não era para Vico, como para Comte e até mesmo para Saint-Simon, simplesmente uma argamassa social cujo valor reside na sua utilidade, e sim o que torna humano os homens; sua perda, segundo ele, degrada e desumaniza. Vico era claramente inortodoxo; talvez fosse herético, porém sempre foi inabalavelmente religioso.

Apesar destes desvios e contradições, o esquema central de Vico não escurece. Na sua essência, ele continua sendo uma teoria da história fundamentada em um

conceito metafísico da natureza humana, como sendo impelida em seu avanço pelos seus próprios propósitos, com uma sociologia vitalista que pode ser sustentada tão ardorosamente por um ateu quanto por um cristão. “O mundo da sociedade humana tem sido, certamente, construído pelos homens, e seus princípios devem, portanto, ser procurados dentro das modificações da nossa própria mente humana.”¹⁵⁷ Isso é o que conta. É esta doutrina humanista, não mecanicista nem determinista, mas também transcendental, a que, sem transcorrer um século depois da sua morte, tornou a doutrina deste “reacionário” aceitável para os defensores seculares do nacionalismo francês ou italiano, que não poderiam ter mantido uma doutrina inflexivelmente autoritária e teocrática como, por exemplo, as de Bossuet ou Maistre (ou até mesmo Burke). Isso é assim porque os argumentos de Vico aludindo ao dedo de Deus na história não são, afinal, outra coisa que argumentações baseadas em que as atitudes, propósitos e forças nunca são completamente devidos aos planos ou ações do homem, e particularmente porque algumas das mais benéficas, permanentes e universais instituições humanas não são o resultado das intenções conscientes dos homens. Mas tudo quanto isto demonstra é que, mesmo que os homens contribuam amplamente na criação da sua própria história, eles não o fazem a sós, e não se criam eles mesmos. Um ateu é livre para assumir que o co-autor da vida humana é uma natureza inanimada e sem sentido, cujas leis são completamente decifráveis pelas ciências materiais. Vico, sem dúvida, teria rejeitado esse conceito: a Providência é a que conforma nossas vidas, sendo, portanto, presunçosa, da parte dos homens, a reivindicação de compreender completamente seus desígnios, mas visto serem seus instrumentos, e formarem com Ela uma substância espiritual, são capazes de compreender o que eles mesmos criam.

“A história eterna e ideal”, “as leis que governam a história de cada nação, na sua ascensão, desenvolvimento, maturidade, decadência e queda”, parece estar baseada em um símile polifônico, no qual, cada grupo de instrumentos (cada nação, cada cultura) toca sua própria harmonia, cuja estrutura corresponde às harmonias idênticas ou, quando menos, similares, tocadas em outras escalas e *tempi*, por outros grupos de instrumentos – outras nações e culturas, em outras partes e outras épocas¹⁵⁸. Problemas e incertezas continuarão acontecendo. Em Vico, os homens podem retrair os ciclos dos *sorgimenti*, *progressi*, *stati*, *decadenze*, *fini*, porque eles os fizeram e, conseqüentemente, mediante um esforço suficientemente poderoso e intelectual da imaginação, podem estabelecê-los novamente. Como é possível fazer isso? Podem os homens fazê-lo por estarem em comunhão e viverem na *mente eterna ed infinita che penetra tutti e presentisce tutto*¹⁵⁹; por serem eles uma parte do espírito universal que autoriza a Croce para falar de Vico, senão como de um panteísta, pelo menos como de um idealista absoluto? Mas então, o que devemos deduzir da sua insistência em um Deus pessoal, como o é a deidade transcendente da cristandade católica ortodoxa? Ou será que os homens podem fazê-lo porque “o mundo da sociedade civil tem sido feito, sem dúvida, por eles, e seus princípios devem, portanto, ser procurados nas modificações da

nossa mente humana”¹⁶⁰, de acordo com o postulado do *verum factum* e, por conseguinte, não nas modificações da Mente Divina, reivindicando poder “penetrá-la”, o qual seria absurdo e blasfemo? Mais uma vez, se o critério da verdade é “tê-la feito”, e se afirmamos conhecer nosso passado, o que vem a ser então a intervenção divina? Quando Vico fala da “nossa mente humana”, “nossas intenções”, “a mente humana das nações”, “nosso pensamento humano”, “nosso espírito”¹⁶¹ e assim por diante, será que essas locuções se referem ao que é comum a todas as mentes individuais, ou a alguma mente “coletiva”, como o Inconsciente Coletivo de Jung, mas com implicações panteístas? Ou talvez o uso do termo *nostro* é meramente metafórico ou distributivo? Ou, ainda, quando Vico diz “Porque a razão natural é aquela mediante a qual os gentios são uma lei para si mesmos”¹⁶², será que quer dizer que a lei é feita pelas gentes? São elas racionais precisamente até o ponto de criá-la e, por tê-la criado, a compreendem como não a compreenderiam se lhes tivesse sido imposta por uma Providência inescrutável? Vico era um pensador fecundo, sugestivo e original, mas escassamente claro e coerente. Um se sente inclinado a citar novamente o célebre comentário de Heine sobre Berlioz: “ele não tem talento suficiente para o seu gênio”. A tensão entre o teísmo de Vico e seu historicismo humanístico, entre seu conceito da habilidade da Providência e sua ênfase constante no trabalho criativo e autotransformador dos homens, não está resolvida na *Nova Ciência*; classificar esta obra como dialética é aplicar um termo excessivamente qualificador, para esconder este fato. Os intérpretes católicos de Vico salientam o primeiro desses dois esforços do seu pensamento, Michelet e os pensadores humanistas destacam o segundo. A visão humanista é certamente a que parece evocar suas mais ardentes palavras: “Há (para os seres humanos) uma divina satisfação em ver as grandes idéias cósmicas produzirem resultados por si mesmas”¹⁶³; divina porque vemos nelas nossa própria atividade criadora. “A história não pode ser mais certa do que quando as coisas são descritas por aquele que as criou.”¹⁶⁴ E, mais tarde, em uma passagem tão curiosa e ambígua, como interessante e característica, diz: “Pela lógica, os homens inventam a linguagem, pela moral criam os heróis, pela economia formam as famílias, pela política criam as cidades, e pela física, em um certo sentido, eles se criam a si mesmos”¹⁶⁵. O que é esse “certo sentido”? Vico não o explica. O que os homens são e no que acreditam ter sido realizado por eles mesmos, se não individualmente, então coletivamente. Se toda a raça humana pudesse falar como um só homem, talvez pudesse lembrar, compreender e dizer tudo quanto há para ser dito, mas como os homens não têm criado individualmente o conjunto da história humana, não podem saber a verdade da mesma forma que o matemático a sabe, quando ela se refere às entidades por ele inventadas; porém, devido a que a matéria de estudo da história não é imaginária senão real, a *Nova Ciência*, mesmo sendo menos transparente que a matemática, expõe a verdade sobre o mundo real, de uma maneira em que a geometria, a aritmética ou a álgebra não podem expô-la.

A história, a mitologia, a literatura, o direito, se encontram entre os estudos que ensinam aos homens o que eles são e o que eles foram, porque eles devem ser

o que são, e o que eles podem vir a ser, como “a natureza dos povos é primeiramente rude, depois severa, a seguir benigna, mais tarde delicada, e finalmente dissoluta”¹⁶⁶; qual é o estágio que eles atingiram neste ciclo, onde se encontram na grande escada da história, e quais são, portanto, os melhores rumos a seguir. O hegelianismo, marxismo, positivismo comtiano, as teorias católicas da “palingenesia” e, até certo ponto, a psicologia social influenciada por Freud e seus discípulos, são tentativas para elaborar e aplicar, de modos muito diferentes, a fenomenologia da *Nova Ciência*, por cujo intermédio os homens, por assim dizer, procuram psicoanalisar sua própria infância e adolescência e, baseados na evidência assim obtida, fazer prognósticos para o futuro.

Vico ficou tão surpreendido pela novidade e a força de suas novas idéias, que não se preocupou excessivamente em recolher a evidência adequada para suas conclusões. Mais ou menos ao finalizar o século XVII começou a circular um grande número de estórias e relatos sobre povos exóticos, dos quais Montesquieu e muitos teóricos morais e sociais do século XVIII trataram avidamente de inferir alguma coisa. Vico tratou deles ligeiramente, mencionando-os aqui e ali, mas, no conjunto, pouco foi o uso que fez deles. Aqueles cujas mentes estão dominadas por uma idéia revolucionária e poderosa ao ponto de transformar sua visão do mundo, mostram-se ocasionalmente relutantes em prestar qualquer atenção cuidadosa aos fatos empíricos. As perspectivas e métodos de Vico eram diferentes daqueles da ciências indutivas; ele era um filósofo e um jurista, que pensava em termos de idéias gerais, apoiadas em exemplos ocasionais, mas não em evidências detalhadas ou em hipóteses cuidadosamente testadas¹⁶⁷. Vico parecia ser insensível ao impacto decisivo causado pelas ciências naturais na cultura ocidental. Talvez isso também ajudou a acarretar o esquecimento em que caiu o seu trabalho, depois da sua morte. Em uma época na qual as ciências naturais realizavam progressos sem paralelo, a audaciosa reivindicação de Vico, na *De Antiquissima*, no sentido de que “a física não pode definir as coisas *ex vero*”, enquanto a história está mais próxima de poder fazê-lo, bem como sua violenta oposição ao atomismo, “epicurismo”, utilitarismo, e a todos os modelos que dominavam o pensamento político e social da sua época, destacam-se como um monumento de originalidade (às vezes petulante) e independência.

XI

Vico não duvidava ter descoberto a verdade fundamental da filosofia e da história; não obstante, considerava-se a si mesmo como um jurista, e dirigiu o maior dos seus esforços à aplicação das falácias de Grotius e Descartes ao domínio da lei. A doutrina que ele atacou com toda a sua força era a das grandes escolas do direito natural. Sua principal acusação contra os mestres famosos do século XVII, Grotius, Selden, Pufendorf (e, no que diz respeito a este ponto, embora não abertamente, também contra os teóricos cristãos medievais), era que todos eles assumiam a existência de uma natureza humana fixa e universal, de cujas

necessidades era possível deduzir um só conjunto de princípios de conduta, idênticos em toda parte, para todo o mundo e em qualquer época, que, conseqüentemente, constituíam a base permanente de todas as leis humanas, fossem quais fossem as modificações e ajustamentos requeridos pela mudança dos tempos e circunstâncias. Para Vico, não existia núcleo estático nem mínimo inalterável desta espécie. “A natureza é o *nascimento*, a vinda ao mundo de uma coisa, em certas épocas e de certas formas.”¹⁶⁸ A natureza é mudança, crescimento, a interação de forças que se transformam perpétua e mutuamente; apenas o modelo desse fluxo é constante, mas não a sua substância; somente a forma mais geral das leis que ele obedece, e não o seu conteúdo. A verdadeira lei natural não é “o direito natural dos filósofos, não é um conjunto de regras universais, sejam elas gerais, poucas ou antigas, senão a emergência de leis novas, como expressões de cada novo modo de vida, à medida que ele vai surgindo na esfera social. Assim, por exemplo, a “equidade civil” não é um princípio universal e eterno, latente em todas as almas humanas como tais, mas estabelecido por aqueles aos quais Ulpiano chama “os poucos que têm chegado a saber o que é necessário para preservar a sociedade”¹⁶⁹. Não há dúvida de que cada sociedade está governada por algum único conjunto de regras, sobre as quais todos ou, no mínimo, a maioria dos seus membros devem estar de amplo acordo; mas essas regras não são verdades objetivas esperando serem descobertas por um legislador genial, e então “recebidas” por homens inferiores a ele, ou por nações inteiras, unidas pela sua visão da realidade; elas são o produto do fato de que, em um determinado conjunto de circunstâncias, os homens são suscetíveis de acreditar, expressar-se, viver, pensar e agir de maneiras comuns a todos eles. “O sentido comum” (pelo qual Vico entende algo como a atitude social coletiva) “de cada povo harmoniza leis diferentes” sem que “uma nação siga o exemplo da outra”¹⁷⁰. “O sentido comum de cada povo ou nação regulariza a vida social e as ações humanas de tal forma que elas se ajustam a quaisquer que sejam os sentimentos comuns da totalidade de um povo ou nação”. Este é o verdadeiro conceito que Vico tinha do direito natural, o “Direito Natural das Nações”, não o dos filósofos¹⁷¹. Existem, sem dúvida, algumas instituições que todos os homens têm em comum; como, por exemplo, alguma forma de religião, de matrimônio ou de funerais; essas, observa Vico, podem ser encontradas em todas as sociedades. Mas, evidentemente, ele não pensava que essas instituições fossem uma base suficiente para uma lei estática universal, já que elas divergem amplamente de um povo a outro, ou de uma a outra época. É tão impossível abstrair o que é comum a todas as fases de um processo dinâmico contínuo de mudança, como o é abstrair o que é comum a todas as formas, cores, situações ou vidas humanas, e declarar serem elas as formas ou cores básicas naturais, ou as situações ou vidas igualmente básicas ou naturais. Essa é a razão de ser inútil procurar abstrair as crenças comuns inalteráveis e considerá-las como a lei natural.

O que é, então, a lei natural das nações, *ius naturale gentium*? Vico explica caracteristicamente que, se por Natureza entendermos a monótona repetição de

causas e efeitos, isso é justamente o que os homens resistem e transcendem. As gerações de pássaros não aprendem nada novo, mas simplesmente fazem uma e outra vez o que seus antecessores fizeram antes que eles, eternamente. Esta é a natureza “mecânica”, da qual os homens podem liberar-se a si mesmos, da qual devem afastar-se. *Naturali*, para os homens, não significa “fixo”, mas (outra vez derivado de nascimento) “crescimento em uma sociedade”, e *gentium* significa tudo quanto é gerado pelas próprias sociedades de seres humanos (cada geração carregando sua sucessora nas costas), e não o que é criado por uma elite de sábios ditando de cima ou falando em nome de uma ordem objetiva, *ipsis rebus dictandibus*, como os antigos teóricos gostavam de dizer. Cada sociedade tem seu próprio “direito civil”, adequado ao seu estágio de cultura. Mas as nações, em suas fases “poéticas” ou “heróicas”, ainda incapazes de idéias gerais e de conceber sua própria vagarosa evolução, tendem a incorporar o sentido dos seus próprios passados em um mito, o do deus ou do legislador legendário que lhes deu todas as suas leis, em um grande ato criativo, como Licurgo, Draco e Sólon, os grandes fundadores e pais dos seus povos, símbolos de toda uma sociedade. Mas, para ver um mito como o que ele realmente é, devemos penetrar a verdade existente por trás dele¹⁷³. As leis são encarnação de uma resposta gradual e coletiva de toda uma sociedade. Assim, também a poesia antiga (os poemas homéricos são os principais exemplos de Vico) é “o maior repositório” das leis e costumes, e da visão da vida dos gregos. Nesses poemas, a nação helênica, sejam quais forem as origens a eles atribuídas, via acertadamente uma encarnação dos seus valores tradicionais, cujas razões históricas, devido a sua reduzida autoconsciência, não podia conhecer e, visto só Deus ser onisciente, nunca poderia conhecer completamente. Essa sabedoria tradicional, à medida que crescem a autoconsciência e autocrítica, tende a ser questionada. Assim, os plebeus aceitam seu *status* inferior, enquanto eles não questionam suas bases metafísicas, isto é, a inferioridade objetiva da sua natureza, em relação à dos patrícios “superiores”. Quando a razão crítica faz com que eles questionem este dogma, para depois duvidar dele e, finalmente, rejeitá-lo, fica aberto o caminho para a rebelião, simbolizada pelo mito romano da secessão e pela instituição do tribunado. Os mitos dão lugar à metáfora, e esta ao uso convencional da linguagem, que coincide com a filosofia e a democracia, isto é, o uso crescente da prosa, da autoconsciência e da artificialidade da poesia como um exercício estético deliberado. O direito natural e o positivo cessam de ser expressados nos “poemas sérios” da antiga jurisprudência romana. A evolução do direito (e toda a história do progresso da humanidade) pode ser seguida “filologicamente”, melhor do que de qualquer outra maneira; observando a transformação da linguagem em que estão expressados os sucessivos códigos legais.

A coragem intelectual de Vico, mesmo no caso de ser esta sua única espécie de coragem, era muito grande. Seu ataque contra o velho conceito do direito natural, como sendo algo universal, absoluto e objetivo, um conjunto de verdades eternas a cuja luz a Europa tinha vivido durante dois milênios, foi um empreendimento

realmente atrevido, especialmente em um século cujos maiores juristas tinham sentenciado que aquelas leis eram tão certas quanto as da matemática, e que não podiam ser alteradas nem pelo próprio Deus, substituindo-as por uma noção do direito natural como sendo um conjunto de regras cobrindo toda a imensa variedade da experiência social organizada, não pela sua dedutibilidade de um só conjunto de axiomas eternos, mas pela sua relação com as categorias – não, talvez, completamente imutáveis – de acordo com as quais, os seres humanos realmente atuavam e pensavam. O certo e o errado, a propriedade e a justiça, liberdade e igualdade, as relações entre dono e servo, a autoridade e a pena, são noções evolutivas entre cada fase sucessiva, nas quais existe, por assim dizer, uma espécie de semelhança familiar, como em uma galeria de retratos dos antepassados da sociedade moderna, da qual não faria sentido intentar, por eliminação de todas as diferenças, descobrir um núcleo central, ou seja, a família original, e declarar que essa entidade sem expressão representava a face eterna da humanidade.

XII

Onde os teóricos do direito natural são abstratos, Vico é concreto; onde eles criavam fantasias, o homem natural ou o estado de natureza, ele permanecia inflexivelmente adepto ao que chamava história, uma história que pode não ter sido exata, mas que estava estritamente ligada ao tempo. Onde eles distinguiam a moral da política, Vico as considerava como um processo orgânico evolutivo, em conexão com cada uma das demais auto-expressões dos seres humanos na sociedade. Onde os legistas do direito natural eram individualistas, ele compreendia a natureza social do homem – no sentido de pensar que a maioria das atividades humanas não seriam inteligíveis, se um intentasse explicá-las como atos de Robinsons Crusoes solitários. Para Vico, os homens agiam como o faziam em virtude de sua pertinência a grupos sociais, e seu sentido desse relacionamento era tão básico e tão decisivo como seu desejo de comer, abrigar-se ou procriar, como sua luxúria e seu sentido do pudor, sua procura por autoridade, pela verdade e por tudo o mais que faz os homens o que eles são. Onde os juristas eram exatos, claros, formais, racionalistas e utilitários, ele permanecia religioso, vago, intuitivo, desordenado e dolorosamente humilde.

Sua teoria da verdade e da certeza era igualmente *sui generis*¹⁷⁴. Ele atacou o modelo matemático de Descartes por ter deixado de lado a parte mais importante e rica da experiência humana – tudo quanto não pertencia ao domínio da ciência natural: a vida quotidiana, a história, as leis e instituições, e as formas humanas de auto-expressão. Duzentos anos antes da nossa época, ele concebeu a matemática como a invenção de ficções, como uma arte ou jogo igual ao xadrez, e não como um procedimento descritivo ou sistema de tautologias. Do mesmo modo, também concebeu a estética, que ele chamava “poesia”, como tratando de uma atividade básica dos homens, não destinada a proporcionar prazer ou a embelezar as verdades¹⁷⁵, mas a expressar uma visão do mundo, uma atividade que podia ser

estudada no mesmo nível que o do direito ou da política. Ele via a linguagem e a mitologia como criações livres do espírito humano, que proporcionavam dados mais confiáveis da história humana que os dos registros conscientes, e concebeu a própria história, não como a concebia quase todo o mundo no seu tempo, ou como tinha sido concebida durante dois milênios, a partir de Heródoto, isto é, como “a filosofia ensinando através de exemplos”, ou como uma narração das glórias passadas, ou a descoberta de causas e efeitos mecânicos e recorrentes, ou do que realmente sucedeu em momentos determinados, ou como fazendo justiça aos mortos, ou proporcionando entretenimento, mas como a exposição dos estágios sucessivos da organização e da consciência sociais. Ele expôs a inadequação do utilitarismo antes que Kant, e a da visão atomística da sociedade antes que Rousseau e Hegel, como também diferenciou os cânones da certeza e do julgamento, daqueles da validade e da verdade demonstrável, e mostrou a diferença existente entre a descoberta e a invenção, entre a ação e o seu registro, entre a natureza dos princípios, regras e leis e a das proposições, entre as categorias de cognição e as da vontade; antecipou-se às idéias desenvolvidas no século XIX e, ainda mais, no XX, pelos filósofos morais e legais, e pelos sociólogos filosóficos. Ele é o verdadeiro fundador da escola alemã de história, através da sua rejeição do direito natural e da sua ênfase na plasticidade humana e na interpretação de todos os aspectos da vida social. Precedeu a Hegel e os psicólogos sociais, destacando que a direção de uma sociedade pode ser muito diferente da soma das intenções conscientes dos seus membros, de forma que era possível falar-se de uma sociedade procurando esse ou aquele objetivo, mesmo no caso de que os seus membros, ou a maior parte deles, como indivíduos, se esforçassem conscientemente em outro sentido. Vico percebeu a parte formativa desempenhada pelos mitos, imagens prototípicas e estruturas simbólicas, antes que Hamann, Schelling, Nietzsche ou Durkheim, ou os fundadores da psicanálise. Caso existir, foi ele o criador do grande domínio que abrange os estudos comparativos da mitologia, antropologia, arqueologia histórica e filologia, assim como do criticismo histórico das artes e, sobretudo, da própria história concebida como desenvolvimento das culturas. Antes que Saint-Simon, Vico já falava do papel histórico central desempenhado pela luta de classes; sua doutrina da nova barbárie, que deverá forçosamente suceder à civilização, se antecipa às de Herzen e Sorel, e sua noção dos valores heróicos prenuncia a de Nietzsche. Por cima de tudo, ele traçou a fronteira – a partir de então continuamente disputada – entre as ciências naturais e as humanas, entre *Naturwissenschaft* e *Geisteswissenschaft*; procedendo, nas primeiras, mediante o estabelecimento de hipóteses e confirmação das mesmas, indutiva e dedutivamente, argüindo por e a partir de generalizações e modelos idealizados, derivados nas uniformidades das presenças simultâneas e das sucessões de fenômenos e, nas segundas, procurando descrever a experiência humana tão concretamente quanto possível e, conseqüentemente, salientando a variedade, as diferenças, mudanças, motivos e objetivos, a individualidade de preferência à uniformidade ou à indiferença do tempo, ou aos modelos repetitivos inalteráveis. Ele foi o primeiro pensador moderno que compreendeu a diferença fundamental

existente entre a análise científica e a histórica – o raio X e o retrato – entre o método consistente em perceber e abstrair o que é idêntico ou similar em um grande número de casos diferentes, para então estabelecer alguma norma ou modelo do qual possam ser obtidos novos conhecimentos, aplicando-o ao futuro ou passado desconhecidos, e o método bem diferente deste, cuja finalidade não é descobrir o cerne comum de casos diferentes, mas, ao contrário, o caráter individual de cada um deles – aquilo que torna cada ação, evento, pessoa, sociedade, escola artística ou trabalho literário o que ele exclusivamente é; e o faz situando os seres humanos dos quais trata, na sua própria época e ambiente específicos, no seu “contexto” moral, intelectual, histórico e social, através e com referência a padrões mais refinados, mas, em princípio, não necessariamente diferentes daqueles utilizados na progressão normal da vida dos homens, no seu relacionamento mútuo. Vico considerava úteis apenas os historiadores que apresentam os fatos em toda a sua concreção individual e não aqueles dedicados a generalizações por atacado, como os filósofos estão sujeitos a fazer. Algo disso também existe em Bacon, mas Vico leva a coisa mais adiante¹⁷⁶. Ele foi o primeiro pensador a perguntar-se – e negar – sobre a possibilidade de assimilar os métodos da história (e da vida) aos das ciências naturais, e vice-versa. A controvérsia sobre esta questão é mais acirrada atualmente que no seu tempo.

XIII

Alguém já leu Vico? Será que alguém o lê na atualidade? Eminente *dilettanti* como o Abade Conti e o Conde Porcia de Veneza, que o encarregou de escrever sua autobiografia (naquele tempo um *genre* relativamente novo, que ele chamava “periautografia”), perceberam que ele era algo mais que um polímata muito conhecido localmente. Seu patrocinador, o Cardeal Corsini, quando foi eleito para o papado não o esqueceu completamente; mas, no conjunto, ele ficou de lado. Ele foi, quando muito, considerado como um escritor excêntrico, com lampejos de talento, que apenas interessava aos especialistas. Conti recomendou a *Nova Ciência* a Montesquieu quando este visitou Veneza, mas apesar da afirmação de Croce no sentido contrário, não há evidência sólida de que Montesquieu chegasse a lê-lo alguma vez, nem mesmo de que o adquirisse para a sua biblioteca¹⁷⁷. A reputação de Vico, apesar dos esforços de Leclerc, continuou limitando-se a ser unicamente napolitana; foi a reputação de um notável sábio local, amigo de Gravina e Muratori, cujos ensinamentos eram muito interessantes para os estudantes da ciência italiana. Após sua morte, algumas partes do seu trabalho foram tornando-se acessíveis, em diversas datas, através de Pagano, Cesarotti, Genovesi e Galiani. O *abatte* Galiani, sobrinho de um dos patrocinadores eclesiásticos de Vico, foi um brilhante e original conferencista, escritor, diplomata e economista, bem como um amigo e aliado de Hobach e Helvétius, o qual pensava, evidentemente, não poder prestar maior tributo de admiração ao seu estranho compatriota que descrevê-lo como um precursor de Montesquieu. Vico, ele escreveu, “intentou vadear o pântano da metafísica e, embora afundasse nas suas águas, permitiu que

um pensador mais afortunado meditasse sobre o espírito das leis das nações”¹⁷⁸. Em 1787, o advogado napolitano Filangieri deu uma cópia da *Nova Ciência* a Goethe, que a olhou por cima e a enviou a Jacobi. Goethe escreveu mais tarde: “Filangieri me fez conhecer o trabalho de um escritor mais velho, cuja profunda sabedoria é altamente animadora e edificante para todos os italianos desta geração, amigos da justiça. Seu nome é Giambattista Vico, e eles o consideram superior a Montesquieu. Pela leitura apressada do livro, que me foi apresentado como se fosse uma escritura sagrada, ele me parece conter uma visão sibilina do bom e do justo, que será ou deveria vir a ser verdade no futuro; profecias baseadas em um estudo profundo da vida e da tradição. É maravilhoso, para um povo, ter um tal patriarca espiritual (*Aeltermater*). Um dia, Hamann será para os germânicos uma bíblia similar”¹⁷⁹. Como as de qualquer outro cujo conhecimento das doutrinas da *Nova Ciência* seja excessivamente reduzido, as observações de Goethe guardam escassa relação com o texto. Ele, evidentemente, não se preocupou em ler o livro “sibilino”¹⁸⁰. Com respeito a isso, todavia, ele não parece ter diferido muito de outros alemães cujo conhecimento do trabalho de Vico é usualmente mencionado pelos eruditos. J. G. Hamann (o *Aeltermater* a que Goethe se refere), que encomendou o livro em 1773, evidentemente sob a ilusão de que tratava da nova economia porque, de não ser assim, não pensava na existência de outra ciência que pudesse ser tratada, em uma carta ao seu jovem amigo Herder dizia que a introdução da *Nova Ciência* lhe parecia uma explicação “muito cansativa” do frontispício alegórico, “do qual a metafísica e o apoio que faz de Hermes são os assuntos principais, sendo o resto hieróglifos”¹⁸¹. Vinte anos mais tarde, Herder deu uma olhada na *Nova Ciência*, ele mesmo, e, depois de comparar Vico com “Bacon (como ele escrevia), Montesquieu, Milton, Harrington, Sidney, Locke, Adam Smith, Ferguson e Millar” decidiu que Vico estava “buscando os princípios sociais básicos (*Gemeinschaftliche Grundsätze*) da física, ética, direito, direito das nações – *dell’umanità delle nazioni* – e o tinha encontrado na Providência e na sabedoria”¹⁸². Isto era, certamente, um avanço sobre Goethe, embora um tanto quanto modesto.

Mesmo assim, os paralelos com as idéias de Herder são muito surpreendentes, tornando-se difícil pensar que Herder não esteja, às vezes, ecoando conscientemente as teses de Vico. No entanto, ao que se saiba, Herder não tinha visto a *Nova Ciência* antes de 1797, muito antes de dar a conhecer ao mundo suas próprias idéias principais. Mesmo no caso de que Hamann lhe tivesse dito alguma coisa sobre Vico vinte anos antes (do qual, tanto quanto é sabido, não existe qualquer evidência), isso ocorreu, em qualquer caso, uns poucos anos após a publicação dos seus pontos de vista sobre Vico. Cinco anos depois de receber de Goethe a *Nova Ciência*, Jacobi leu o livro, e tanto ele como Baader o consideraram como uma antecipação do método transcendental de Kant, um julgamento que nos revela mais sobre a interpretação historicista de Kant que sobre as idéias comuns dele e de Vico. O famoso escritor clássico F. A. Wolf, cuja própria “desintegração” revolucionária de Homero em uma sucessão de múltiplos contadores de histórias

tinha sido publicada em 1795, uns dez anos mais tarde teve sua atenção voltada para o fato de que Vico já tinha formulado uma hipótese similar, um século antes. Isso não o deixou muito satisfeito e, em 1807, mencionou a teoria de Vico, casual e irritadamente, em uma tentativa de minimizar o fato da sua existência. Também o grande Niebhur não recebeu com satisfação a sugestão de que sua própria célebre transformação da História de Roma podia ser encontrada, de forma articulada e desenvolvida, nas páginas de um jurista italiano esquecido, quando, sem grande delicadeza, Orelli lhe apontou o fato ou, alguns anos depois, quando o poeta Leopardi (segundo Ranieri) insistiu, de maneira completamente espontânea, em chamar sua atenção nesse sentido, em Roma, em 1816.

Savigny, a maior figura na Escola da História da Jurisprudência, mesmo quando sentiu a necessidade de defender o seu grande compatriota e amigo contra a suspeita de plágio, foi algo mais generoso: “Vico, com o seu gênio profundo”, escreveu ele, “destacou-se isolado entre os seus contemporâneos, um estranho em sua própria pátria, ignorado ou escarnecido, embora hoje tentativas sejam feitas para reivindicá-lo como propriedade nacional. Em circunstâncias tão desfavoráveis, o seu espírito não podia chegar à completa fruição. É verdade que nele podem ser encontrados pensamentos dispersos sobre a história romana, parecidos aos de Niebhur; mas essas idéias são como clarões de relâmpagos em uma noite escura, mediante os quais o viajero é levado a perder-se ainda mais, em lugar de ser trazido de volta ao seu caminho. Ninguém que não tenha já encontrado a verdade a seu modo particular, pode aproveitar-se dessas idéias. Niebhur, em particular, somente aprendeu a conhecê-lo tarde e através de outros”¹⁸³.

A melhoria real da sorte de Vico começou quando o patriota napolitano Vincenzo Cuoco, procurando defender a fracassada revolução liberal de 1799, realizada na sua cidade natal contra a invasão francesa, recorreu a Vico como fonte original do nacionalismo antijacobino, gradualista e moderado usando-o como texto para as suas próprias homilias dirigidas aos franceses, sobre a dificuldade de transferir instituições de uma sociedade para outra, visto que cada uma delas obedece suas próprias leis “orgânicas” específicas. A propaganda de Cuoco atingiu grande sucesso; Chateaubriand, Joseph de Maistre, Ballanche e outros escritores contra-revolucionários descobriram em Vico, muito acertadamente, uma espécie de Burke italiano. Sessenta anos depois da sua morte, Vico foi ressuscitado pelos publicistas da Restauração como um elo principal da grande cadeia do pensamento político secular italiano, que teve início com Marsílio e Maquiavel. Gioberti e Manzoni levaram sua fama ao estrangeiro. Gianelli escreveu sobre ele muito inteligentemente, mas não foi lido¹⁸⁴. Lomonaco, Salfi e Prati procuraram-lhe uma reputação na França, e Pietro de Angelis persuadiu da sua importância ao onívoro *vulgarisateur* filosófico, Victor Cousin. Este, pelo intermédio do seu colega de Angelis, enviou a obra de Vico ao historiador Jules Michelet, que foi o primeiro a perceber ter-lhe vindo às mãos o trabalho de um gênio. Michelet ficou extraordinariamente entusiasmado com a *Nova Ciência* e, em 1824,

escreveu sentir-se como Dante, quando foi levado pela mão de Virgílio para um mundo sobrenatural; “Vico. Esforços, sombras infernais. Grandeza. O braço de ouro”. Ele declarou que Vico tinha transformado completamente suas idéias, e que, pela primeira vez, compreendia que a história era o relato da autocriação espiritual dos povos, na luta sem fim dos homens contra a natureza. Michelet passou a ser um ardente, efetivo e permanente apóstolo de Vico, nos círculos artísticos e intelectuais de Paris. Sua tradução romantizada, mas extraordinariamente legível, de textos selecionados de Vico, apareceu em Paris, em 1824-5. Ele induziu seu amigo Edgar Quinet, que, naquele tempo, estava preparando uma tradução francesa de Herder, para que também lesse Vico. Uma outra versão francesa mais ponderada e um tanto mais exata, que pode muito bem ter sido obra de Quinet, apareceu dez anos mais tarde, sob o nome da renomada Princesa Belgiojoso. Michelet foi o verdadeiro redescobridor de Vico, e o único homem realmente genial entre os seus discípulos. Em 1869, ele ainda escrevia: “Eu não tive outro mestre, a não ser Vico; seus princípios sobre a força vivificante da humanidade criando-se a si mesma, fizeram o meu livro e o meu ensinamento”¹⁸⁵. Sua ardente advocacia criou uma nova imagem de Vico como o precursor do Romanticismo e do Nacionalismo Humanista e, durante algum tempo, o seu nome foi celebrado em Paris e nas suas dependências intelectuais; Balzac e Flaubert, por exemplo, o mencionam como um pensador famoso. As opiniões mais sóbrias que sobre ele formularam escritores franceses mais antigos, tais como Chastellux, Degérando e Fauriel, foram varridas pela torrente da eloquência de Michelet: “No vasto sistema do fundador da metafísica da história, já existe, pelo menos em germinação, todo o trabalho da moderna sabedoria. Como Wolf, ele disse que a *Iliada* era o trabalho de um povo, seu trabalho erudito e última expressão, após muitos séculos de inspirada poesia. Como Creuzer e Gorres, ele interpretou as figuras heróicas e divinas da história primitiva como idéias e símbolos. Antes que Montesquieu e Gans, ele mostrou como o direito surge dos costumes de um povo, e representa fielmente cada etapa da sua história. O que Niebuhr iria encontrar após vastas pesquisas, foi adivinhado por Vico; ele restaurou a Roma dos patrícios e fez viver de novo suas *curiae* e suas *gentes*. Certamente, se Pitágoras lembrava que, em uma vida anterior, tinha lutado sob as muralhas de Tróia, esses ilustres germanos podiam ter lembrado que todos eles tinham vivido anteriormente em Vico. Todos os gigantes do criticismo já estão contidos, e sobra lugar, no pequeno pandemônio da *Nova Ciência*”¹⁸⁶. No entanto, apesar disto e da admiração mais fria, porém igualmente firme, de Comte, o interesse por Vico declinou; seu livro, mesmo na versão de Michelet, deixou de ser lido. Taine demonstrou algum interesse nele, mas foi inútil. Vico passou a ser um nome nas enciclopédias e nas histórias da filosofia mais extensas ou completas.

Na Inglaterra, sua fama foi difundida pelos exilados italianos, os maiores dos quais, Ugo Foscolo e Manzini, eram seus admiradores devotados. Coleridge o citou com entusiasmo em 1816. Mas, a despeito do interesse nele tomado por Thomas Arnold (que o compreendeu e lhe dedicou uma grande homenagem) e por F. D.

Maurice; apesar dele ter conquistado um lugar ao lado de Herder, no Calendário Positivista, e de ter sido devidamente celebrizado por Bridges, Grote e os comtianos ingleses; não obstante a admirável monografia vitoriana que lhe dedicou Robert Flint, sua influência continuou sendo excessivamente escassa. Demonstrou-se ter sido ele o fundador da filosofia da história, mas da mesma forma que outros pioneiros intelectuais, na Inglaterra, continuou sendo uma figura interessante apenas para os especialistas. Na Alemanha ele foi levado um pouco mais a sério. A *Nova Ciência* foi traduzida em 1822 e editada em 1854. O radical hegeliano, Eduard Gans, em 1837, declarou ser ele um dos precursores de Hegel. Marx o recomendou a Lassalle, vendo-o como o pai da história da tecnologia humana. Uma monografia alemã, muito inferior ao livro de Flint, apareceu em 1881. Windelband e outros representantes de escolas filosóficas diferentes demonstraram algum interesse relativo pelo seu trabalho. Mas seus méritos somente começaram a ser reconhecidos através do devotado trabalho editorial de Fausto Nicolini, realizado na cidade natal de Vico como resultado da veemente defesa e brilhante monografia do seu compatriota, Benedetto Croce, e do interesse que esse trabalho despertou na Inglaterra, e especialmente na América¹⁸⁷. Todavia, a dificuldade apresentada pela complicada floresta do pensamento e do estilo de Vico, não tem sido diminuída pelo simples decorrer do tempo. Gentile e Collingwood desenvolveram suas doutrinas. Pareto e Georges Sorel, Joyce, Yeats e Edmund Wilson testemunharam o seu gênio, mas nada disso tem feito grande diferença. Vico é constantemente redescoberto. Ele continua sendo ilegível e não lido.

XIV

Existe um perigo que acompanha especialmente o destino dos pensadores férteis e profundos, mas inexatos e confusos: o de que os seus admiradores tendam a extrair um sentido não explícito em seus escritos, voltando-o insensivelmente na direção dos seus próprios pensamentos. Michelet extraiu de Vico o que ele necessitava para sua própria visão da história; assim, na sua magnífica versão, existe mais dele que de Vico; e se Flint não pode ser acusado de impor sua personalidade em Vico, é apenas porque não tinha personalidade filosófica para impor. Entre seus discípulos modernos, nem Croce nem Collingwood escaparam nem fizeram nada por escapar dessa tentação. Não só o seu livro sobre Vico, mas também muita da própria filosofia de Croce, é um desenvolvimento de Vico em uma direção hegeliana, que este último poderia escassamente ter compreendido. Croce pagou sua dívida para com Vico quase que excessivamente, já que ele pôs mais no pensamento de Vico do que dele retirou. As características autênticas de Vico ficam ocasionalmente ocultas pelas metamorfoses que Croce, como todos os pensadores originais, inevitavelmente produziu; ele construiu um nobre monumento a Vico, mas o transformou em um idealista absoluto. Sorel (e talvez Trotsky e Gramsci) viu nele um protomarxista. Vico tem sido apresentado como um pragmático, um apologista católico, um patriota napolitano, um precursor do fascismo, um existencialista, e como muitas outras coisas mais. Gentile levou a doutrina de Vico até limites exorbitantes, somente inteligíveis à luz dos vãos

especulativos do neo-hegelianismo mais recente. No que diz respeito a Collingwood, seu discípulo inglês melhor dotado, sua frutífera noção sobre as “pressuposições absolutas” de todas as culturas, isto é, aqueles conceitos e categorias básicas que determinam a configuração da atividade mental de cada cultura e tornam seus problemas extraordinariamente diferentes dos problemas de todas as demais, deriva, sem dúvida, da noção de Vico e, talvez, apenas dela. Mas, quando Collingwood acrescenta a essa noção a outra muito mais discutível, que diz respeito à capacidade de transportar-nos nós mesmos para as mentes de pessoas ou períodos historicamente remotos, o que significa um vôo transcendental, sem princípio nem fim, através das barreiras do tempo, culminando no ato metafísico de penetrar na mente de Júlio César ou, vamos dizer, do movimento puritano ou do renascimento gótico, ele vai além da noção do seu mestre. Vico fala da necessidade de realizar um enorme esforço para intentar ajustar nossa visão do mundo arcaico, isto é, para vê-lo através de um prisma profundamente desconhecido, mas isso é muito diferente do ato quase místico da auto-identificação com outras mentes e épocas, do qual Collingwood, evidentemente, acreditava ser capaz.

É possível que, encontrando em Vico tanto do que se tornou completamente articulado nos séculos XIX e XX, também eu seja culpado precisamente da mesma falta. Todavia, acho difícil persuadir-me a mim mesmo disso ser assim. As antecipações prematuras das idéias de uma época no decorrer de outra são pouco freqüentes, mas acontecem. Um pensador cujas idéias mais originais são mal compreendidas ou ignoradas não se converte em um simples mito. No apogeu da Idade da Ciência, quando os últimos débeis defensores do velho escolasticismo foram finalmente encaminhados pelo novo Iluminismo, Vico declarou existirem distinções completamente ininteligíveis para todos. Ele estabeleceu diferenças, por uma parte, entre a observação, avaliação, raciocínio dedutivo, construção de modelos idealizados, entidades imaginárias, e sua aplicação aos aspectos escuros do mundo real, ou seja, o conhecimento “externo” sistematizado pelas ciências naturais e, por outra, a percepção das relações dos elementos nos modelos criados pelo homem, entre eles e entre os conjuntos aos quais pertencem – entre os meios e as finalidades, entre os propósitos e expectativas dos indivíduos e as atividades dos grupos e gerações. Sobretudo, ele ilumina aquilo que deve ser, para uma ampla variedade de gestos, palavras, ações, cerimônias e regras, a expressão de um estilo igual ou exclusivo, característico de uma classe, nação, época ou civilização. Além do mais, ele identificou o que é compreender isso, detectá-lo e explicá-lo detalhadamente, com a ajuda dos métodos do saber científico, bem como a maneira através da qual essa autopesquisa afeta as próprias crenças fundamentais. No decorrer da sua explanação, Vico estabeleceu a diferença entre a qualidade e a quantidade, entre as nuances e as formas mensuráveis e, principalmente, entre o conhecimento dos fatores atuantes no desenvolvimento contínuo das pessoas, grupos e instituições no transcurso do tempo, e o da uniformidade causal e repetitiva da coexistência ou sucessão. Na realidade, ele diferenciou o sentido do

conhecimento no qual pode dizer-se que um estudioso compreende um texto quando, por exemplo, o retifica corretamente, daquele em que um homem pode compreender seu amigo, um movimento artístico ou um ambiente político, quer dizer, entre um sentido incapaz de análise exata, mas relacionado com faculdades que podem ser treinadas e estimuladas através do uso de normas e leis não suscetíveis de serem sistematizadas nem ensinadas às pessoas que, embora competentes, carecem de sensibilidade ou são pouco dotadas, e as técnicas envolvidas nos procedimentos indutivos, experimentais ou dedutivos, que podem ser comunicados e ensinados a qualquer ser racional. Ele não categorizou, como Dilthey, esse contraste; utilizou-o para comparar o conhecimento do homem com o dos objetos, acreditando que um homem pode conhecer-se a si mesmo e, portanto, pode conhecer os demais, suas ações e sua visão e sentimento do mundo, tanto dele mesmo quanto dos outros, bem como o porquê de ninguém poder compreender as coisas, plantas ou animais, dos quais unicamente nos é possível perceber o comportamento. Por cima de tudo, ele tinha um sentido de como os diversos elementos se fundiam em uma única existência social, isto é, o modelo que Burke, Herder, Schelling, Hegel, Tocqueville, Bruckhardt, Dilthey e Max Weber tratavam de transmitir; uma capacidade para perceber a forma pela qual o “fator inconsciente” da história interage com os motivos e propósitos conscientes, para produzir consequências inesperadas – uma capacidade quase estética para a discriminação, integração e associação, necessária aos críticos, historiadores e romancistas, maior que a capacidade para a abstração, organização e dissociação de idéias, indispensável para as descobertas originais e as ciências naturais. A descoberta e proclamação da existência desta linha divisória foi considerada pelos comentaristas e críticos de Vico, durante os últimos cem anos, como sua maior realização.

Não há dúvida de que Vico exagerava. Nos seus momentos de agitação criativa, os pioneiros tendem a exagerar, particularmente quando, como Vico, são amplamente autodidatas e vivem em mundos privados que eles mesmos construíram. Ainda mais, poucas são as verdades que alguma vez abriram caminho contra a resistência das idéias estabelecidas, a não ser sendo exageradamente repetidas. Platão, os estóicos, Descartes, Spinoza, Hume, Kant e Hegel, todos eles exageraram suas declarações, que poderiam não ter sido ouvidas no caso contrário. Mesmo não sendo uma das figuras mais importantes entre esses pensadores, Vico pertence a sua galeria porque suas idéias são as de um homem de gênio original. Pode muito bem ser que esperasse ter sido claro; os seus quatro heróis intelectuais: Platão e Tácito, Bacon e Grotius, possuíram esse dom invejável. Ele não teve essa sorte, e suas idéias continuam freqüentemente excitando o desejo de conhecê-las. Vico também não inventou, como ele supunha, uma nova ciência baseada na descoberta dos ciclos inevitáveis na vida das sociedades; essa idéia demonstrou ser um fogo-fátuo perseguido por outros pensadores imaginosos, antes e depois dele. Como Colombo, como seus próprios *grossi bestioni*, cujos desejos os levaram a consequências imprevistas, ele descobriu um domínio

desconhecido, o do estudo do passado humano como uma forma de autocompreensão coletiva.

É possível que, como tem acontecido com outros pensadores originais, as gerações futuras pensem que nosso veredicto estava indevidamente limitado pela experiência do nosso próprio tempo, e que, (como no caso de James Joyce, cujos últimos trabalhos estão cheios de alusões a Vico) escolham outros aspectos dos seus escritos, sobre os quais chamarão a atenção dos estudiosos das idéias.

SEGUNDA PARTE

TEORIA DO CONHECIMENTO DE VICO E SUAS ORIGENS

I

Uma das teses centrais da *Nova Ciência*, que remonta ao *De Nostri*, de 1708, e à *De Antiquissima*, de 1710, é a distinção entre a verdade e a certeza, *verum* e *certum*. Todavia, em nenhum desses dois trabalhos, nem em qualquer outro dos seus, Vico esclarece essa distinção radical. Como ocorre tão freqüentemente em seus escritos, a quantidade de idéias novas e não totalmente formuladas, lutando simultânea e febrilmente para serem expostas em uma linguagem infelizmente pouco adequada para tal, é excessiva. Esse dilúvio de critérios, claros e confusos, de memórias da antiguidade e de constantes digressões, constitui o estilo de Vico, especialmente na *Nova Ciência*, que revela uma força rapsódica e, às vezes, vulcânica, mas que não contribui para uma exposição facilmente compreensível. Mesmo assim, dessa obra emerge uma nova e interessante doutrina, o que nem sempre tem sido admitido por aqueles que minimizam sua originalidade, seja por falta de compreensão, excesso de orgulho nacional ou antipatia ideológica, ou pelos ciúmes que, pela reputação de Vico, sentiram outros pensadores¹⁸⁸. Não obstante, nem que seja apenas pelo fato de ter estabelecido distinções e lançado uma nova luz sobre a noção da compreensão histórica, sua contribuição prestada ao pensamento filosófico é de primeira ordem.

De acordo com Vico, nós começamos com o *certum*, isto é, com o conhecimento e a crença de fatos específicos realmente verdadeiros, que constituem condições prévias de todo pensamento e ação, e são capazes de atingir o *verum*, ou seja, o conhecimento das verdades universais. Ele, no entanto, não esclarece, nem mesmo em princípio, se a transição de um para o outro pode, ser realizada, ou como isso deve ser feito. Todavia, sem verdades gerais, a existência de uma ciência torna-se impossível. Assim, para a *Nova Ciência* justificar seu título, deve consistir de um sistema logicamente conexo de proposições gerais verdadeiras sobre fatos e eventos ocorridos no tempo. Como pode isso ser realizado? *Verum*, para Vico, é uma verdade *a priori*, a verdade tal como pode ser conhecida, por exemplo, através

do raciocínio matemático, no qual, partindo de axiomas, cada passo é demonstrável e incontestavelmente demonstrado; mas isso, no caso do pensamento humano, somente pode ser conseguido pagando-se o preço de ser deixado com construções falsas, segmentos lógicos não necessariamente relacionados com o mundo exterior. Pelo critério do *verum ipsum factum*, de 1710, nós podemos apenas garantir logicamente o que nós mesmos fazemos; somente isso é *verum*, unicamente em virtude disso pode, no sentido estrito, existir uma *scienza*. Mas, se a estrutura desse *verum* é determinada por nós mesmos, como pode ele reivindicar que representa ou descreve “cientificamente”, isto é, de forma irrefutável e demonstrativa, que esteja situado fora dele mesmo – o caráter do mundo exterior?

Vico aceitou essa conclusão desconcertante. “A verdade é o que é feito”; a matemática é uma ciência porque *Mathesis est scientia operatrix*. Nós não criamos coisas no espaço; logo, para nós, a física não é *verum*; ela o é, ele disse (seguindo a doutrina de Agostinho), somente para Deus, *quia Deus primus Factor*. A noção de que pode existir algo como criar do nada é, evidentemente, uma idéia judeu-cristã, não grega¹⁸⁹. Para Pitágoras, o cosmos, as simetrias da natureza, sua estrutura matemática, são construídos dentro da natureza das coisas. Isso foi igualmente objetivo para Platão; o demiurgo do *Tamæus* cria o mundo de acordo com um plano do qual ele, entretanto, não é o autor; esse plano lhe é dado a partir da eternidade. A idéia da harmonia cósmica tinha sido conhecida, pelo menos parcialmente, pelos artistas e pensadores da Idade de Ouro da Grécia; poderia, portanto, ser redescoberta e, à sua luz, o mundo tornaria a ser embelecido e racionalizado. Essa é a visão central da Renascença. De uma maneira menos mística, ela também inspirou o Iluminismo e, especialmente, os fisiocratas e os crentes na “mão oculta” ou na “Astúcia da Razão” que, afinal, sempre prevalecerão. Lowith¹⁹⁰ observa, muito acertadamente, que isso não se aplica a Vico, já que ele acreditava na criação divina *ex nihilo*.

Visto a física não tratar da matéria da natureza que os homens não criaram, o primeiro movimento de Vico, em 1708-10, foi realizado no sentido de degradar a física, da culminância em que Descartes a tinha colocado até o nível de outros estudos relacionados com o que os homens tinham encontrado sem criá-lo; a física se situa agora por cima, mas está classificada junto com a história, literatura ou outras matérias, das quais não podemos ter *scientia*, mas apenas *conscientia*, isto é, daquilo sobre o qual não podemos atingir mais do que o *certum*, que são as verdades *de factum*, ou seja, a espécie de conhecimento sobre o qual se apóia a ação ordinariamente racional. O motivo é claro. Quando exigimos que o nosso pensamento corresponda a algo situado fora dele mesmo e independente dele – a realidade – já não podemos mais garantir o *verum*, que deve estar necessária e completamente sob o nosso controle; nós podemos, quando muito, falar da certeza, da auto-evidência, do que posteriormente veio a ser chamado sentido da realidade, que Vico considera corretamente como algo diferente das verdades logicamente demonstradas. Ele não usa estes termos, mas a distinção não é a

mesma entre as verdades da metafísica ou da lógica, por uma parte, e as da percepção ou observação normais, incluindo a introspecção, pela outra. A certeza (que Vico, ocasionalmente, também chama “autoridade”) é a luz sob a qual, de fato, vivemos nossas vidas. Ela não é o conhecimento primariamente indutivo (no sentido aplicado por Bacon, com o qual Vico, às vezes, a identifica), mas antes nossa compreensão dos dados básicos da experiência direta, a partir da qual se elaboram as hipóteses científicas, e para a qual elas se voltam à procura de confirmação. As ilustrações de Vico sobre a “certeza” não provêm do mundo externo do senso da percepção, mas de uma esfera na qual reside seu interesse principal, ou seja, as relações sociais – “as necessidades humanas ou conveniências da vida social”¹⁹¹. Nós nascemos dentro de uma cultura (que para Vico é um processo social); dentro de uma rede de instituições originadas por essas necessidades e conveniências, cujas instituições são formas de vida comunal, que evolui com o tempo no qual vivemos, pensamos e adquirimos nosso ser. A linguagem é uma dessas instituições; “as linguagens criam as mentes (*ingenium*) e não estas a linguagem”, disse Vico no *De Nostri* e, embora o contexto desse trabalho sugira que essa passagem provavelmente se refere a sua preferência pela tradição italiana de escrever imaginativamente, sobre o estilo francês, mais seco, cerebral e antimetafórico, essa frase é característica do que hoje seria chamado seu enfoque sócio-lingüístico. Nós somos capazes de conceber ou expressar apenas aquilo que nossa cultura específica torna possível, e unicamente através dos meios proporcionados pela estrutura social dessa cultura, por ter as propriedades que ela tem e representar o estágio particular do crescimento social, dentro de um processo identificável ou de um modelo de desenvolvimento. Assim, nós passamos da cultura dos “sinais mudos”, isto é, dos ideogramas e hieróglifos da “Idade dos Deuses”, à da linguagem “heróica” da metáfora poética de do símile, desta forma, passo após passo, aos pronunciamentos em prosa mais precisos e literais das cortes de justiça e do criticismo filosófico, que pertencem à vida democrática. Um homem não pode gerar um simbolismo eterno e universal, mais do que ele pode inventar um modo de vida geral, sem princípio nem fim, a ser seguido quando e onde quer que ele esteja. O ser humano é o que ele é em um contexto histórico específico; ninguém pode escapar às categorias particulares, sociais e psicológicas, mentais e emocionais, que ele atinge em determinados tempos e lugares, e que se encontram sujeitas às leis do desenvolvimento. A natureza é crescimento (*nascimento*). Esse é o mundo do (evolutivo) *sensus communis* de uma sociedade, do “julgamento sem reflexão, compartilhado por toda uma classe, povo, nação, ou pela totalidade da raça humana”¹⁹².

Tais julgamentos incorporam verdades não demonstráveis, porém (presumivelmente) contingentes. Seja como for, o caso de não podermos passar sem elas é um fato contingente. Se nós conhecêssemos o mundo como Deus, seu Criador, o conhece, então o *certum*, que é contingente, passaria a ser o *verum*, que é *a priori*¹⁹³.

Todavia, nosso conhecimento de nossas próprias idéias e volições individuais e sociais, incluindo a experiência passada, tanto a que os homens têm individual-

mente quanto a que compartilham com os demais, não nos é dado como um fato irracional; nós podemos compreender-nos a nós mesmos, da mesma forma que não podemos compreender os paus e as pedras. Os homens são criaturas finitas e falíveis e, portanto, não podem compreender completamente nem seus próprios processos mentais. Compreender os outros homens, o que eles foram e os mundos que “criaram” é reconhecer – compreensão imaginativa – sua experiência, dentro das potencialidades da nossa própria consciência humana; *dentro le modificazioni della medesima nostra mente umana*¹⁹⁴. Nós não podemos esperar compreender o que é completamente diferente de nós mesmos, mas aquilo que é potencialmente nosso, aquilo que os homens podem ser ou vir a ser sem cessar de serem homens. Por isso, embora seja angustiosamente difícil, não é absolutamente impossível penetrar no contexto provavelmente formado pelos pensamentos, sentimentos, temores, esperanças, ambições e experiência imaginativa de seres muito diferentes e afastados de nós, como os primeiros ancestrais, os “horríveis” *grossi bestioni*, ou o gigante Polifemo na sua caverna. Perceber os motivos e intenções, compreender, mesmo que imperfeitamente, por que os homens agem e vivem como o fazem, é ter um conhecimento *per causas* que, conseqüentemente, apesar de ser incompleto, é superior, isto é, “mais divino” que o mero “saber o quê”; é a consciência “a partir de fora”, que proporcionam os dados das ciências naturais, ou do conhecimento normal do mundo externo, e também é superior ao “saber como”, isto é, à aquisição ou posse de uma capacidade ou método. A experimentação, como foi salientado por Hobbes, ajuda, sem dúvida, a compreender a natureza; mas desarmar uma coisa e armá-la de novo não é compreendê-la do princípio ao fim. Nesse sentido, Vico mantém que nós podemos compreender os mecanismos “íntimos” do nosso próprio espírito, já que os constituintes básicos da matéria que armamos novamente de acordo com a nossa vontade, não são nossos, mas *extra nos*¹⁹⁵. O conhecimento *per causas* é aquele do Criador quando compreende suas próprias criaturas, como um artista compreende sua obra de arte e, às vezes, sua própria atividade criativa. Nem mesmo os neoplatônicos do Renascimento, Marsilio Ficino, Pico e Landino, supunham que o poeta fizesse outra coisa além de criar um mundo próprio, paralelo ao mundo de Deus, em cuja suposição foram seguidos por Tasso (citado erroneamente por Shelley no seu trabalho *A Defesa da Poesia*), Philip Sidney, Donne, Dennis, Shaftesbury, e os precursores do Romantismo do século XVIII. Vico vai mais longe. Ele não supõe apenas que os poetas criam mundos artificiais, mas também que todos os homens, durante o primeiro estágio “poético” de uma cultura, somente podem conceber o mundo real “dessa maneira”, que a imaginação criativa desempenha um papel dominante na consciência normal desse estágio de desenvolvimento, de forma que a canção é o modo natural de expressão anterior à palavra, da mesma maneira que a poesia vem antes que a prosa, e os símbolos escritos antes que os falados; isso, ele mantém, constitui uma visão da realidade, que é mais primitiva, mas não necessariamente superior ou inferior àquela que a segue; mais grosseira, porém (se não espiritualmente, pelo menos esteticamente) não menos valiosa e, talvez, melhor dotada de força pura e vitalidade espontânea que suas sucessoras mais

civilizadas. Isso significava, de fato, nadar contra a correnteza. O século XVII foi uma época na qual o uso da metáfora era amplamente suspeito, especialmente nos centros do pensamento progressivo, como a França, a Inglaterra ou a Holanda, na medida em que essa espécie de imaginação exuberante era associada a um quadro mental pré-científico ou anticientífico. De acordo com o que nos foi informado por uma eminente autoridade no assunto, a metáfora estava associada com “o falso mundo das velhas superstições, sonhos, mitos e terrores, com os quais as lúgubres e bárbaras imaginações povoavam o mundo, dando lugar ao erro e à perseguição”¹⁹⁶. Thomas Sprat, um dos fundadores da Real Sociedade, declarou que “os tropos e imagens especiosas” deviam ser banidos “de todas as sociedades civis, como coisas fatais para a paz e os bons costumes”. A Real Sociedade devia evitar os “mitos e incertezas”, e voltar ao modo “natural de falar simples, natural e tão próximo da clareza matemática quanto possível”¹⁹⁷. Da mesma forma, Hobbes também baniu a metáfora de todos os escritos destinados à “procura rigorosa da verdade”¹⁹⁸. Locke, Hume e Adam Smith também disseram algo muito parecido, embora Hume aceitasse que a adesão à “verdade geométrica.. poderia causar um efeito desagradável ao leitor”¹⁹⁹. Tudo isso forma parte da célebre controvérsia entre os defensores dos estilos francês e italiano, que teve lugar ao finalizar o século XVII; desempenhou um papel dominante na França, no século XVIII (particularmente entre os paladinos dos estilos da ópera, também francesa e italiana) e foi quase igualmente violenta como a batalha entre os antigos e os modernos. Entre os méritos pelos quais foram mais altamente elogiados os grandes mestres franceses Racine, Molière e Boileau, conta-se sua libertação da metáfora, da hipérbole e das divagações da fantasia. Um dos líderes mais conhecidos da escola francesa do criticismo no *grand siècle*, o Abade de Bouhours, pensava que a ficção, a metáfora, os símiles e tudo o mais, somente podem permitir-se quando, como véus transparentes, “eles não escondem realmente o que se propõem a cobrir”, e que a única razão possível para o uso de “tropos” é o prazer que tais “mentiras permissíveis” podem proporcionar. Porém, para Vico, a metáfora e outros similares formam uma categoria fundamental, através da qual, em um estágio determinado de desenvolvimento, os homens não podem deixar de ver a realidade – que é, para eles, a própria realidade e não um embelezamento nem um repositório de sabedoria oculta, como também não é a criação de um mundo paralelo ao mundo real, nem um acrescentamento ou distorção da realidade, inofensivo ou perigoso, deliberado ou involuntário, mas, na época da sua aparição ou crescimento, a única maneira natural, inevitavelmente transitória, de perceber, interpretar e explicar o que é acessível aos homens daquela época e lugar específicos, em um estágio determinado da sua cultura. Essas formas de falar, ele supõe, somente mais tarde passaram a ser artificiais ou decorativas, porque os homens, então, já tinham esquecido como tinham chegado a sê-lo e os propósitos ou finalidades para os quais tinham sido originariamente utilizadas. Tais mitos e seus modos de expressão, apesar de imperfeitos que possam parecer aos teólogos e filósofos dos nossos tempos sofisticados (e àqueles das épocas “clássicas” anteriores) foram, em seus dias, apropriados e coerentes. Para entender as metáforas da idade heróica – o mundo das baladas, poemas e epopéias – é necessário transportar-se a si mesmo imaginativamente e, conseqüentemente,

reconstruir, com grande cuidado e discernimento, adquiridos através do estudo, a visão da qual elas eram uma parte orgânica e inalienável.

A época não era propícia para essa concepção do homem, da sociedade nem da história; talvez ainda menos propícia que o século precedente. Embora as raízes dessa doutrina fossem muito mais antigas, a magia desse tipo de historicismo não começou a cativar o pensamento europeu em geral, até os dias de Herder. Apesar do hábito de Vico, no sentido de apresentar seus trabalhos a todos os críticos instruídos e influentes que lhe era possível, tanto da Itália quanto do estrangeiro, ele não conseguiu despertar o reconhecimento que pensava merecer a originalidade da sua descoberta. A força da maré lhe era excessivamente contrária.

II

A esse respeito pode ser útil procurar indicar as características principais da epistemologia de Vico. Ele parece diferenciar quatro tipos de conhecimento: (a) *o da scienza*, ou seja o conhecimento proporcionado pelo *verum*, a verdade *a priori*, que um pode adquirir apenas das suas próprias realizações ou ficções lógicas matemáticas, poéticas ou artísticas; nesse sentido, somente Deus conhece completamente o mundo que Ele tem criado; (b) *o da conscienza*, isto é, o conhecimento “exterior” dos fatos ou realidades comuns a todos os homens, o *certum* que um tem do comportamento “externo” de quaisquer que sejam as entidades que compõem o mundo aparente dos acontecimentos, homens e coisas; (c) a espécie de conhecimento que o admirado mestre de Vico, Platão, afirmava possuir, dos modelos, princípios e verdades eternas. Vico dava como assentado que a revelação era uma fonte de conhecimento, por exemplo, para os judeus e, *a fortiori*, para os Pais da Igreja. Presumivelmente, é através deste conhecimento que podemos discernir o modelo inalterável da *storia ideale eterna*, que é a história das nações “gentílicas”. Mas Vico não esclarece como, sem a graça ou a revelação, os homens podem adquirir essa espécie de discernimento metafísico profano; certamente que isso não é indutiva ou meramente provável, no sentido de Bodin ou de Bacon; Grotius foi criticado precisamente por supor que o era. Talvez ele esteja relacionado com (d), o conhecimento “mais íntimo” ou histórico, ao qual Vico não atribui um nome especial, que é a consciência “intencional” adquirida pelos homens como atores e não como simples observadores externos de suas próprias atividades, esforços, propósitos, direção, perspectiva, valores, atitudes (presentes e passadas, familiares ou extraordinariamente remotas) e instituições que eles incorporam e que, por sua vez, os determinam. Isso é certamente o que ele chama conhecimento *per causas*, que é obtido observando-se as *modificazioni* da nossa *mente* e leva ao conhecimento do que os homens ou sociedades *fazem*, isto é, não apenas do que lhes acontece ou do seu modo de reagir e comportar-se como agentes causais ou “pacientes”, mas também das suas relações e interconexões internas entre o pensamento e a ação, observação, teoria, motivação e prática, que é precisamente o que a observação do mundo exterior, das simples co-presenças e

sucessões não são capazes de proporcionar-nos. No mundo das coisas, nós vemos somente similaridades, conjunções, regularidades, sucessões, ou a sua ausência; tudo isso pode ser sintetizado nas leis e necessidades de um sistema cartesiano ou newtoniano, mas não nos proporciona qualquer conhecimento do porquê das coisas e os acontecimentos são como são, já que ninguém, a não ser o Criador deste mundo, sabe o que ele está fazendo ou por que o faz. Essa distinção entre as visões “interna” e “externa”, entre causa mecânica e finalidade, entre compreensão e conhecimento, viria a merecer a atenção de pensadores posteriores, como Herder, Maine de Biran, Fichte, Schelling, Dilthey, Croce e, até certo ponto, Max Weber, expondo-as devidamente ao criticismo daqueles que, nela, detectavam implicações antiempíricas, anticientíficas e obscurantistas.

Vico era um pensador profundamente metafísico, mas, nessa ocasião, o que ele queria expressar, eu acredito, não era mais do que a diferença existente entre a participação ativa em alguma coisa e sua observação meramente passiva. Saber o que é fazer algo – o que Vico chama *operatio* – é compreender os motivos, propósitos e ideais humanos, nas suas relações com o ambiente e a matéria ou assunto sobre o qual os homens estão trabalhando, como também é compreender as relações que os indivíduos têm com outros seres ativos, motivados pela obtenção de resultados – o qual lhe parecia ser diferente da simples contemplação de uma sucessão de estados mentais e/ou físicos, e a classificação sistemática deles e do seu comportamento em modelos uniformes, que capacitassem os homens para estabelecer prognósticos e manipulações. Quando Vico fala de conhecimento “através de causas”, por “causa” ele não entende uma simples correlação das uniformidades das características ou dos acontecimentos, mas a criação ou invenção ativa e deliberada de alguma coisa por alguém (individual ou coletivamente; a vida das instituições é, para Vico, uma atividade coletiva)²⁰⁰. Ele dava a causar e criar o mesmo sentido em que nós pensamos de um homem, classe, movimento ou idéia como causantes de uma mudança na mente de outro homem (ou grupo), ou causantes ou autores de uma revolução. A ênfase nessa distinção – entre a atividade e a observação passiva da experiência, entre os fatores “sem sentido” da história e os “motivados” – tem desempenhado um papel principal nas teorias filosóficas da ação, da história, da mente e da vida social e moral.

A natureza, os eventos no tempo, não dependem, para Vico, do que os homens fazem deles. Ele reconhece explicitamente o papel das técnicas indutivas e dedutivas, nas pesquisas dos estudiosos, sobretudo na separação do fato da ficção, pelos historiadores científicos. Mas, para ele, isso não é o mesmo que o uso da compreensão imaginativa, *fantasia*. A capacidade para esse conhecimento crítico, tal como posta em prática, por exemplo, pelo seu amigo, o grande Muratori, indispensável como ela é, não constitui o mais refinado e sólido estabelecimento do *certum* que, em princípio, não difere do das ciências naturais. Mas a seleção, classificação e, principalmente, a interpretação do material (como observa Erich Auerbach em um dos seus excelentes estudos sobre Vico) são feitas por nós

mesmos, e são finalmente subjetivas, dependentes da nossa própria experiência e da nossa própria averiguação das *modificazioni* de nossas mentes. Os sons podem ser independentes do ouvinte, mas as culturas diferentes ouvirão e selecionarão modelos diferentes, a partir desses sons idênticos, enquanto todas as melodias, harmonias e ritmos são igualmente genuínos e reais.

Vico inventou, virtualmente, o conceito do conhecimento, do que Dilthey e outros chamam *verstehen*. Outros anteriores a ele: filólogos, historiadores ou juristas, podem tê-lo pressentido, mas Vico o trouxe à tona. Ninguém, após ter lido a Vico poderá supor que o sentido no qual se diz que compreendemos um sentimento, um gesto, um trabalho de arte, o caráter de um homem, a totalidade de uma civilização ou uma simples piada; o sentido em que pode dizer-se que um homem sabe o que é ser pobre, ser ciumento, amante, convertido, traidor, banqueiro, revolucionário, exilado, é, no mínimo, o mesmo sentido em que dizemos saber que uma árvore é maior que outra, ou que Hitler escreveu o *Mein Kampf*, ou como um texto difere de outro, ou o que são os neutrons, mas não é igual que conhecer o cálculo diferencial, ou como falar e escrever corretamente, ou tocar o violino, ou ir a Marte, ou o que é um número imaginário, ou o que não nos deixa ser mais rápidos que a luz. Ele é muito mais parecido com a espécie de consciência alimentada e desenvolvida através da experiência e das atividades variadas, e de como as coisas se apresentam em situações diferentes; de como e mediante que conceitos e categorias aparece o mundo aos olhos dos indivíduos ou grupos que se encontram em condições sociais ou emocionais diferentes. Esta é espécie de conhecimento do qual se fala em termos tais como plausível ou absurdo, realista ou idealista, perceptivo ou inconsciente, e que o torna inteligível para descrever o trabalho dos historiadores e teóricos sociais, dos artistas e dos homens de ação, não simplesmente como bem-informados, ou experimentados, ou equivocados ou ignorantes, mas também como sábios ou estúpidos, interessantes ou enfadonhos, profundos ou superficiais – conceitos esses que não podem ser aplicados ao conhecimento em nenhum dos dois sentidos atualmente discutidos por Gilbert Ryle, de “conhecer que” e “conhecer como”. Isso é o que Vico chamava *fantasia*; a única capacidade do homem para o discernimento imaginativo e a reconstrução.

Há outra maneira de abordar essa distinção. O *certum* preside o ambiente dos fatos à medida que os percebemos e tratamos deles. O *verum*, para os seres humanos, preside o domínio das coisas feitas pelo homem; como, por exemplo, as regras, normas, padrões e leis, incluindo aquelas que dão forma aos próprios “fatos”. Essas são categorias da vontade, da ação e da imaginação criativa; o que elas geram individual ou coletivamente não é descoberto *a posteriori*, através, por exemplo, dos psicólogos ou antropólogos, como outros tantos objetos com uma existência independente de seus criadores, mas podem ser previamente conhecidos, pelo menos por aqueles que os fazem, como (referindo-nos apenas aos produtos do propósito consciente) as decisões, ou as convenções acordadas, ou os

códigos legais, ou qualquer outra coisa inventada pelos homens, e de acordo com a qual vivam e que, conseqüentemente, não podem reivindicar logicamente que “corresponda” a qualquer estrutura “externa” das coisas. Somente quando essas disposições humanas são erroneamente assimiladas aos objetos ou leis da natureza, surge a hipostatização – que os hegelianos e os marxistas chamam “reificação” – e, com ela, a “falsa consciência” e a auto-alienação dos homens, do mundo em cuja criação eles mesmos tomaram parte. A distinção não é, evidentemente, absoluta; os “fatos” não são pílulas de experiência independente de conceitos e categorias, através das quais eles são discriminados, classificados, percebidos e, certamente, formados. Apesar disso, a distinção estabelecida por Kant ou James, ou os seus seguidores modernos, ou os pensadores influenciados por Hegel ou Marx, ou os psicólogos, antropólogos ou lingüistas do nosso próprio século, ainda permanece. Nós percebemos e agimos em termos de respostas aos nossos questionários, que estão condicionados a nossa vida institucional, mas não geramos essas respostas livremente “a partir de todo o conjunto”. Nós não inventamos arbitrariamente as respostas a nossas perguntas, mas a sua forma é determinada pela natureza das questões; a seleção é uma arte criativa. A este respeito, Vico é o antecessor dos voluntaristas românticos que destacam o papel desempenhado na experiência dos homens pelos seus próprios atos transformadores, individuais ou coletivos, e pelos que, no caso de estar metafisicamente propensos, vão além dele e identificam virtualmente o mundo com essas atividades, enquanto, *per contra*, se opõe às reivindicações dos deterministas rigorosos, dos positivistas, realistas e materialistas, ou psicólogos, sociólogos e filósofos da ciência, de tendências mecanicistas e similares.

Já no ano 1700, Vico declarou, na sua terceira Oração Inaugural, que *o homo est quod vult, fit quod lubet*. Essa crença vaidosa na liberdade individual de adotar qualquer forma ou semelhança (substancialmente modificada na *Nova Ciência*) se coaduna com o voluntarismo da Renascença, cuja mais famosa expressão é o grande discurso de Pico della Mirandola, sobre a dignidade do homem. Mesmo assim, Vico terminou por pensar na possibilidade de existir uma ciência objetiva do desenvolvimento cultural dos homens, baseada na uniformidade das *voci mentali*, isto é, nos símbolos e noções básicas comuns a todas as nações, que incorporam as grandes regularidades institucionais humanas “naturais” e não arbitrárias, e nas respostas análogas dos grupos humanos grandemente afastados no tempo e no espaço, às condições similares, na medida em que tais respostas surgem ou são originadas por necessidades semelhantes. Seus exemplos estão constituídos pelas idéias sobre os deuses, matrimônio e rituais fúnebres, como também sobre a família, profecias, sacrifícios, autoridade paterna... Essas respostas, que constroem as generalizações sobre o único desenvolvimento possível de uma cultura humana, estão encarnadas na ubiquidade e uniformidade dos “aforismos da sabedoria popular”. Mas antes de poder generalizar e utilizar termos abstratos para essas noções ou instituições, é preciso reconhecê-las e familiarizar-se com elas, como fenômenos concretos que se produzem em épocas

e lugares específicos. A história da cultura é, para Vico, o desenvolvimento das criaturas humanas, a partir das sensações desorganizadas, selvagens e “ferinas”, até o início da autoconsciência e organização; das percepções “sensuais” dos objetos à experiência “com a mente preocupada” e, deste estado, ao do pensamento calmo e tranqüilo, através das imagens, mitos e símbolos adequados a cada estágio. Esse conceito pode ser criticado como excessiva e exclusivamente antropocêntrico e demasiadamente social, visto ele ignorar irreduzivelmente os fatores causais naturais, físicos e biológicos, sem falar dos psicológicos. Essa tendência pode muito bem ser devida à ultraviolenta reação de Vico contra as noções mecanicistas e atomísticas cartesianas. Seu desejo de partir do *certum* no sentido de algo que, mesmo não sendo completamente *verum*, se aproximasse dele, isto é, que partisse da brutalidade dos fatos para chegar à conduta deliberada inteligível, dominou claramente seu pensamento.

Pode então ser construída uma ponte por cima da brecha existente entre o *certum* e o *verum*, pelo menos para as criaturas finitas? Podemos nós elevar-nos do conhecimento do que não fazemos, até atingir o que temos *a priori* da matemática, e o que Deus tem de tudo quanto existe e pode chegar existir? É isto possível, mesmo que seja apenas em princípio? Vico não esclarece nada disto. Ele mantém que nós nos elevamos por cima da simples observação exterior, como acontece na física, na medida em que podemos reproduzir artificialmente os processos e objetos naturais, como o fazemos em um laboratório. Hobbes e Bacon assim o acreditaram²⁰¹.

Mas, será que tudo quanto existe em nosso desenvolvimento histórico foi criado por nós mesmos? Será que não existem *elementa rerum naturalium extra nos* – fora de nossos corpos, alíás, de toda a natureza física e biológica – desempenhando uma parte tão essencial em atividades humanas, tais como as idéias, relações e sentimentos? Se nós não podemos “criar” tudo isso, nem mesmo os nossos estados mentais (sem falar das conseqüências inesperadas das nossas ações, às quais Vico concede tanta importância, na medida em que, para ele, constituem evidências da natureza “providencial” da história), por que, então, é a nova disciplina de Vico dignificada com o nome de *scienza*, termo esse originalmente apenas aplicado ao *verum*, ao conhecimento *a priori* e à livre criação de uma *scienza operatrix*? A resposta, acredito, tem dois sentidos, e reside na interação do que Vico simbolizava como o “platônico” e o “tácito”, ou seja, o geral e o particular, o eterno e o temporal, o necessário e o contingente, o ideal e o real. Algumas pessoas considerariam essa relação como “dialética”. Não sei se Vico pôde ter começado a entender esse termo no sentido hegeliano ou pós-hegeliano. Todavia, é possível que seja assim; o aspecto empírico ou tácito se revela no conceito que Vico tem do conhecimento histórico, como consistindo no conhecimento, pela *fantasia*, de atividades específicas, desenvolvidas por homens determinados – como o conhecimento de quais grupos específicos de seres humanos, no passado, desejavam, queriam e sentiam, de como reagiam ante o mundo que eles, evidentemente, não tinham criado;

agindo, não apenas deliberadamente na consecução dos seus objetivos conscientes e de acordo com as idéias formuladas nas suas mentes, mas também inconscientemente ou instintivamente, ou pela força do hábito, ou de maneiras que nem eles mesmos não compreendiam completamente (ou em absoluto), independentemente de como eles possam ter explicado o seu comportamento a si mesmos (ou aos outros), ao refletir sobre ele.

Vico (talvez influenciado pelas teorias “mágicas” sobre a identificação da pessoa com o objeto, amplamente difundidas na época da Renascença) é um dos verdadeiros precursores da doutrina da unidade da teoria com a prática, que foi posteriormente tão extraordinariamente desenvolvida, em diversas direções, por Hegel e os seus discípulos, e em outros vários novos sentidos, por Marx, Nietzsche e Freud. Ele acreditava que, em princípio, nós podíamos reinterpretar em nossas mentes, isto é, podíamos “penetrar”, através da imaginação compreensiva, no que uma classe, uma sociedade e, talvez, os indivíduos (embora não desse qualquer exemplo disso) tinham realizado; no que tais indivíduos tinham desejado, pretendido, e sido dirigidos e frustrados, na sua procura da satisfação das suas necessidades; como também podíamos reinterpretar as exigências das necessidades e conveniências sociais, nesta ou naquela situação; e a forma em que os homens eram afetados pelas suas próprias criações históricas e culturais. Vico supunha que o ser humano podia-se tornar em qualquer *an sich* (para usar a linguagem hegeliana) – uma entidade observada de fora pelo agente (mesmo no caso de tratar-se do seu próprio estado físico ou mental) – em um *für sich*, ou seja, em um elemento situado dentro e assimilado com a sua atividade “espiritual” deliberada. Se, mesmo depois de Vico ter apontado o caminho, nós falhamos na realização desta transformação, isso pode, segundo ele, ser devido apenas à insuficiência do nosso poder imaginativo, ou seja, da *fantasia* reconstitutiva não distorcida por analogias anacrônicas, alimentadas pela falsa visão, no passado, das idéias nacionalistas ou filosóficas do próprio escritor; faculdade essa da qual alguns homens (como Lucrécio, Tácito ou Bacon) estavam melhor dotados que outros, enquanto outros, evidentemente, careciam dela. Mas estas deficiências não constituem obstáculos de princípio, i.e. lógicos ou metafísicos, mas empíricos – do fato “irracional”. Quantos são os homens com gênio reconstutivo suficiente para captar a razão das eternas necessidades humanas derivadas da evolução sistemática de todo o passado de sua sociedade ou classe? Em princípio, desde que um possua o poder adequado da *fantasia*, acrescentado das “leis” que Vico supõe ter descoberto ele mesmo, isto é, as leis da sua “história ideal eterna das nações”; pode ressuscitar mentalmente qualquer estágio da história humana. Os homens “se fazem a si mesmos” e podem, portanto, reexperimentar esse processo na imaginação. A fantasia que cria os mitos e rituais que representam dramaticamente os conceitos primitivos da humanidade, é a faculdade que gera nosso sentido do passado. Vico chega perigosamente a implicar – quando não a afirmar realmente – que nossa consciência histórica, mesmo em nossa condição civilizada, sofisticada e autoconsciente, pode não ser mais do que a visão pertencente ao

estágio específico que temos atingido, sendo ela mesma uma espécie de mito, o mito dos civilizados; em outras palavras, a visão de que toda a história é mitológica, e não um relato com a exigência de corresponder a uma estrutura do fato independente dele, mas algo criado pela imaginação humana como um modelo requerido pelas necessidades da prática, ou seja, pelas necessidades dos homens no sentido de civilizar-se eles mesmos no mundo. Isto, no caso de ser levado até sua culminância lógica, destruiria, pelo menos em princípio, qualquer distinção entre a história como disciplina racional e como forma mítica de pensar. Mas Vico, ao contrário de alguns pensadores irracionalistas modernos²⁰², não dirige seu pensamento nesse sentido. Essa implicação da *storia ideale eterna*, desenvolvida por Schelling e Nietzsche, não faz justiça ao sentido dado por Vico às realidades do desenvolvimento humano, em contraste com as fantasias patrióticas ou de outra espécie, edificadas sobre ele. Mas o perigo permanece sempre. Não é esta espécie de síntese da visão que Platão tinha de como o homem deveria ser, nem a de Tácito acerca da imperfeita criatura que ele é, a que pode ser encontrada na *Nova Ciência*. Na obra de Vico, as relações do *verum* e *certum* são tratadas de forma um tanto diferente. Ele, sem dúvida, mantém que, no desenvolvimento das sociedades humanas (na teoria, apenas dos povos “gentílicos”), existe uma ordem ou modelo imutável, embora ele esqueça, ocasionalmente, de fazer constar essa condição e fale como se os *corsi* e *ricorsi* governassem toda a humanidade. Essa história – a das fases sucessivas que, começando nos rudes e escuros primórdios, e passando pela juventude, maturidade, declínio e colapso, caracteriza cada ciclo (aparentemente sem fim) – é, na sua estrutura, uma *storia ideale eterna*, um modelo platônico, *verum*, conhecível, em princípio, *a priori*. Não se trata de uma hipótese que possa ser falsificada ou diminuída, nem de uma generalização indutiva, apoiada na evidência empírica; que nunca é perfeitamente conhecida e pode ser interpretada de maneiras diferentes; a estrutura da *storia ideale eterna*, modelada e orientada pela Providência, é uma verdade eterna, uma das mais importantes descobertas de Vico, cuja reivindicação à imortalidade como fundador de uma nova ciência baseada na revelação da verdadeira teodicéia é igualmente importante. Como podemos chegar a conhecer essa história? Não por que a tenhamos feito, é claro. Em um certo sentido nós construímos nossas próprias culturas, mas não as leis que elas, isto é, nós mesmos, obedecemos; essas leis são obras de Deus. Para o seu Divino Inventor podem ser apenas normas, mas para nós são leis inexoráveis. Nós não as planejamos, nem mesmo de uma forma semiconsciente ou “poética”; elas são um *verum* e não um *factum* maior que as leis da física criadas por nós. Sua operação é devida à Divina Providência, sem a qual nunca teríamos nos elevado sobre as bestas. Aliás, o sentido original do medo, o primevo terror inspirado pelas trovoadas, que provocou o sentimento de vergonha dos *bestioni* no tocante a sua promiscuidade a céu aberto e os levou para dentro das cavernas, foi criado pela Providência, trabalhando através do homem, mas não originado por ele. Também não foi o homem quem criou o mecanismo misterioso que transforma os vícios humanos em forças atuantes em favor da solidariedade social, da moralidade e da civilização. A doutrina do caráter cíclico, universal, inalterável e eterno dos

estágios da história humana – sua Forma Ideal – tem raízes pitagóricas, platônicas, neoplatônicas e renascentistas; ela é completamente *verum*, mas visto não constituir o conteúdo, nem mesmo oculto, de qualquer propósito humano identificável, é difícil ver como pode ser compreendida como tal pelos homens. Todavia, Vico a sabe, e sabe que a sabe, reivindicando-a como uma grande descoberta. Isso é o peso platônico no seu pensamento e constitui um elo com as doutrinas hegelianas e panteístas. A relação entre o que os homens “fazem” e as leis e categorias que dirigem suas operações, como a tensão relacionada entre o fato e o valor, os propósitos humanos e a natureza das coisas, a liberdade e o determinismo, a ação e “o estabelecido”, não parece (pelo menos na minha opinião) ter sido mais esclarecida por Vico do que pelos idealistas pós-kantianos e marxistas, que também lidaram com este problema. Eu sinto inveja daqueles pensadores mais afortunados, que encontraram, em um dos grandes sistemas metafísicos, soluções finais para esses velhos quebra-cabeças.

A Providência é a autora do drama cósmico; mas, de acordo com Vico, os atores podem compreender as suas partes e, por serem suas, lhes permitem, em princípio, chegar à autocompreensão. No que diz respeito à natureza da relação entre a criação de Deus e a autocriação dos homens, entre o que é dado ou determinado pelos poderes situados além do controle ou da compreensão humana e o que os homens podem modelar, seja por excesso de prudência ou simplesmente por não pensar no assunto completamente, Vico nada nos esclarece. O que está claro é que ele pensava que os homens e as sociedades crescem e se modificam respondendo, não apenas aos fatores naturais, mas também a suas próprias atividades e capacidades para compreender e perseguir seus objetivos e que, conseqüentemente, não existe natureza humana inalterável nem inalterada, como também não existem quaisquer objetivos fixos e eternos. Nas excelentes palavras do Professor M.H. Fisch, “Vico compartilha com os marxistas e existencialistas o ponto de vista negativo de que não há essência humana que possa ser encontrada nos indivíduos como tais, e com os marxistas, o ponto de vista positivo de que a essência da humanidade é o conjunto das relações sociais, ou o sistema em desenvolvimento das instituições”²⁰³. Até que limite, no caso de ser assim, a tese de Vico é sustentável, é outro assunto; mas poucas são as dúvidas acerca da sua originalidade.

III

Quando uma idéia genuinamente atrevida e poderosa acusa a sua presença na história do pensamento, a questão das suas origens surge indefectivelmente aos olhos dos estudiosos da história do homem. O exame dessa questão é, sempre, particularmente arriscado. A suposição de que nenhuma idéia nunca pode ser completamente original, de que nunca pode deixar de estar relacionada com algumas noções anteriores determináveis, das quais, mesmo no caso dela ser uma composição mecânica, é necessariamente um desenvolvimento ou síntese peculiar analisável até chegar a seus ingredientes originais, parece implicar a estranha hipótese de que, literalmente, nada existe neste mundo que possa ser dito pela

primeira vez, nada há que possa ser considerado como completamente novo. Esse inaceitável paradoxo parece derivar da aplicação nua e crua de algo parecido com uma teoria da conservação da matéria – o qual é um tipo de atomismo vulgar – ao domínio da arte e do pensamento, como se todas as formas de pensar tivessem o seu início em uma coleção cartesiana ou lockeana de “idéias elementares”, isto é, de unidades não criadas, presentes desde o começo como consequência das combinações ou modificações, ou, quando muito, do “desenvolvimento” do qual surgem todas as outras idéias. É verdade que a própria noção da sabedoria histórica, particularmente da que se refere à história da cultura, parece implicar a noção da continuidade da civilização, de um desenvolvimento que é uma interação complexa de fatores pessoais e impessoais, dos quais consiste a vida dos homens. Apoiando-se nisso, é ocasionalmente mantido que, sem importar o audaciosamente genial que possa parecer qualquer esforço artístico ou mental, ele é o que é porque está baseado nos esforços que o precederam, sendo inteligível apenas em termos do seu contexto, das suas raízes e do seu *milieu*, ou seja, das “tendências” e “correntes” que lhe deram início e configuraram o seu caminho. A aplicação rigorosa desse método ameaça diluir a individualidade de qualquer realização humana em fatores impessoais e, assim, levar a uma espécie de despersonalização historicista. Em um certo sentido, ninguém fez mais por esta doutrina que o próprio Vico, que diluiu virtualmente as “essências” dos homens e das suas naturezas no processo histórico da sua geração. Mesmo tendo-se o cuidado de evitar qualquer dos dois extremos – o de Scylla, de analisar exaustivamente um trabalho até chegar às suas origens, ou seja, o processo da sua criação, ou o de Caribdis, de insistir em que apenas a matéria resultante, somente a beleza da flor ou do prazer proporcionado por uma fruta, o conhecimento de cujas raízes é irrelevante; mesmo no caso de conseguir manter-se no meio termo e estabelecer uma distinção entre o valor da flor e sua forma de chegar a ser o que é, enquanto simultaneamente se mantém que o conhecimento das suas raízes é indispensável para compreender completamente o que ela é (e que isso é, aliás, o que constitui a única e suprema justificação da sabedoria como tal), esse princípio terminará demonstrando ter sido mais dificilmente aplicável a Vico do que à maior parte dos pensadores de primeira linha. Suas maiores descobertas não parecem, aos seus intérpretes, decorrer de origens óbvias, e têm sido freqüentemente representadas como uma brilhante ilustração do próprio ato de criar partindo do nada, que sempre foi tão cara aos campeões do extremo romanticismo, para os quais, até mesmo o historicismo parecia uma concessão exagerada às odiadas doutrinas do classicismo e do mimetismo. Mas, será que isso pode realmente ser assim? Será que Vico não tinha qualquer parentesco intelectual com quaisquer antecessores reais? Será que suas idéias mais revolucionárias foram geradas *ex nihilo*?

O falecido Erich Auerbach, na sua comparação de Herder com Vico²⁰⁴ disse que, enquanto as idéias de Herder estavam claramente influenciadas por Shaftesbury e Rousseau, e pelo patriotismo ossiânico e alemão, como uma reação

contra Voltaire e a nova biologia, as de Vico não podiam ser explicadas da mesma forma, mas Auerbach deixou o assunto sem maiores explicações. Outros esforços, evidentemente, têm sido realizados para chegar à gênese dos pontos de vista de Vico. O professor M.H. Fisch²⁰⁵, destaca o grande impulso dado à historiografia pela Reforma, tanto em virtude da liberação dos livros e manuscritos, até então guardados nos repositórios dos mosteiros, como do reconhecimento pela Igreja Romana da necessidade de lutar contra os ataques históricos que estava sofrendo, utilizando para isso armas também históricas; ele fala, ainda, do estímulo dado aos escritos históricos pelo orgulho nacional (o *boria* de Vico) dos novos Estados-nações, e menciona a influência da propaganda de Bacon contra a abstração e em favor dos dados concretos. Todavia, embora isto seja real e importante, e esclareça o aumento do interesse pela história e pela análise de documentos, realizada pelos bollandistas, mauristas e eruditos seculares do século XVII, particularmente na Inglaterra, não é, por si só, suficiente para explicar as raízes das idéias mais originais de Vico, nem mesmo acrescentando-o da influência da crescente literatura de viagens, estimulada pela descoberta de novos mundos, tanto no oriente como no ocidente. Vico menciona essas origens muito menos do que poderia ser esperado. Ocasionalmente, com intenção de ilustrar suas teses²⁰⁶, ele se refere aos costumes de povos bárbaros e exóticos, mas o papel que isso desempenha em seu trabalho, mesmo como simples ilustrações, não é, comparativamente, de grande importância. Muito tem sido, evidentemente, o trabalho original e esclarecedor realizado pelos historiadores das idéias, particularmente pelos sábios italianos, encabeçados por Benedetto Croce (o verdadeiro descobridor de Vico para o nosso tempo) e pelo incansável Fausto Nicolini, para chegar à origem das doutrinas individuais do trabalho de Vico. Assim, Karl Löwith²⁰⁷, em oposição a Croce²⁰⁸, afirma a influência dominante de Aquino e do tomismo, exercida sobre a doutrina do *verum/factum*. Afinal, esta doutrina decorre do dogma agostiniano de que Deus, por conhecer, cria; de que, para Ele, conhecer e criar é a mesma coisa; doutrina essa que remonta ao conceito do Logos Divino; de que somente Deus conhece tudo por criar tudo. Ele cria tudo quanto existe, enquanto o homem, por ter sido feito à imagem de Deus, tem um poder de criação limitado e, por conseguinte, seu conhecimento é apenas completo no que concerne ao que ele mesmo cria, com exclusão de qualquer outra coisa. Tanto no caso de aceitar a derivação do ponto de vista de Vico a partir da doutrina católica ortodoxa, exposta por Löwith (que me parece convincente), como no de aceitar a contra-argumentação de Croce no sentido oposto (em cujo apoio ele cita o teólogo espanhol Jaime Balmes, do século XIX), acredito ficar claro que a doutrina do *verum/factum* é medieval e cristã, e que, na época de Vico, era um lugar-comum teológico. Sua aplicação deste princípio é outra questão muito mais interessante.

A grande edição dos trabalhos de Vico, à qual Nicolini devotou sua longa existência, rodeando-a de uma pequena flotilha de outros trabalhos interpretativos dos diversos aspectos da vida e obra de Vico, constitui um modelo de esclarecedor *Kulturgeschichte*, que, em conjunto com as monografias de Corsano,

Fassò, Paolo Rossi, Paci, Badaloni, Gianturco, Amerio, Cantelli, Vaughan, Fisch, Whittaker e Adams (para falar apenas dos pensadores contemporâneos), nos proporciona um grande manancial de informação da influência que sobre Vico exerceram os escritores antigos e modernos, como Políbio e Lucrécio, Campanella, Ficino e os neoplatônicos, Sanchez e Bodin, Bacon, Hobbes, Grotius, Pufendorf, Selden, Descartes, Bayle, Leclerc, e os sábios da sua cidade natal, Cornélio, Aulísio, di Capua e muitos outros. Tudo isso é valioso, já que contribui muito para explicar as idéias de Vico sobre o ascenso ou elevação do homem, suas origens “ferinas” e, especialmente, seus pontos de vista relacionados com os mitos e rituais, como meios práticos utilizados pelo homem nas suas tentativas para dominar o seu ambiente, e como a noção que ele tinha da relação do direito com a política e a moral, assim como de uma grande quantidade de outros conceitos, teorias e alusões disseminadas no que Michelet chamou “o pequeno pandemônio da *Nuova Scienza*”. Mas isso não contribui muito para a solução da questão das origens ou, pelo menos, dos antecedentes das duas doutrinas dominantes de Vico: a convicção (que foi aumentando de forma evidente nos anos “silenciosos” de Nápoles, entre a *De Antiquissima*, de 1710, e o *Diritto Universale*, de 1719-20), de que a fórmula do *verum/factum* podia ser aplicada à história humana, no seu sentido mais amplo, isto é, a tudo quanto os homens tinham realizado, criado e sofrido, e do qual tinham surgido, cujo conjunto constitui o conceito real da cultura como uma categoria do pensamento histórico e, ainda mais, do pensamento em geral. Essa idéia transformadora, que une essas duas doutrinas, é, sem dúvida, a maior reivindicação de Vico à imortalidade. Qual é a origem dessa idéia? Em que outro lugar podemos encontrar a noção do *verum/factum* como sendo a chave-mestra para compreender a história? Ou onde mais pode ser achada a doutrina da existência de uma diversidade de culturas autônomas, de modos de vida completos, cada um com seus próprios valores e perspectivas mutuamente decorrentes, mas sem representarem uma simples sucessão de esforços, ajudados por diversas ocorrências, na consecução dos mesmos objetivos universais – na realidade, da verdadeira noção de uma cultura como o estilo central dos modos de viver – de toda a gama de sentimentos, pensamentos e ações das comunidades humanas? Nenhum dos escritores pelos quais Vico manifesta sua admiração, por muito profundamente que procurasse ocupar-se com algo mais amplo do que a simples seqüência dos acontecimentos importantes ou das personalidades de destaque e dos atos por elas praticados, explicitamente concebidos a respeito de uma cultura como uma expressão total de uma sociedade individual, trata de um estilo central que penetre e interligue as atividades divergentes dos seus membros: sua literatura e religião, sua linguagem e suas instituições legais, militares e econômicas, sua estrutura de classes e seus *mores*. Nenhum deles, nem Platão, Políbio ou Varro, nem os *quattro autori*, falam de um modelo unificado que seja, simultaneamente, individual e desenvolvimentista, que (nas palavras de Meinecke) resida no coração de uma estrutura peculiar de uma determinada sociedade (de forma que os seus constituintes tendam, até um certo ponto, a refletir-se um no outro) e, assim, sirva para distingui-la como um conjunto identificável, e principalmente inteligível,

entre as muitas estruturas ou culturas evoluíntes similares, das quais se compõe a raça humana. Será que é possível identificar as origens desse ponto de vista e desse método na vasta variedade dos textos, antigos e modernos, que Vico consumia tão vorazmente? Ou era essa visão gerada espontaneamente na sua própria ardente imaginação?

Nada mais natural que procurar a resposta no próprio *milieu* social e intelectual de Vico; o reinado de Nápoles, no século XVII. Esse foi o caminho seguido por Nicolini²⁰⁹ e Corsano²¹⁰, cuja reconstrução da vida social, política e religiosa constitui um exemplo de sabedoria lúcida e imaginativa. A mais recente e, talvez, a mais ambiciosa tentativa nesse sentido é a do Professor Nicola Badaloni²¹¹, que encontra a resposta na história das idéias científicas em Nápoles, especialmente nas do Bispo Caramuel e nas da Sociedade dos *Investiganti*. Ele nos fala do neopitagorismo da Renascença; do simples princípio dinâmico, tão difundido naquela época, que ativa todas as coisas, tal como foi exposto por homens tais como Severino e Della Porta, que mantinham que os homens e os animais se diferenciam, fundamentalmente, apenas em grau; ou como Bartoli e Cornélio, que acreditavam na unidade da mente e da natureza; ou Porzio, que via no homem o fruto mais amadurecido da natureza, o único grande *Spiritus* habitante nela, ou ainda, como Borelli e Caramuel, que salientavam o papel desempenhado pela experimentação e a hipótese, em contraste com o caráter matematicamente demonstrável *a priori*, atribuído pelo cartesianismo dominante a todo o conhecimento científico. O Professor Badaloni destaca particularmente as teorias de Borelli sobre o *vis percussionis* e o *conatus*, que eram o cerne da filosofia natural vitalista do seu tempo. Tudo isso, evidentemente, é relevante para muito do que existe em Vico. Ele também formulou uma teoria física, acreditando nos “pontos metafísicos”, dos quais o *conatus* era o atributo; pontos esses que, de algum modo, “medeiam” entre Deus e os corpos materiais. Ele atribui esta teoria a Zenon, sem deixar claro a qual dos dois filósofos gregos com o mesmo nome está se referindo, talvez por não distinguir entre eles. Na *De Antiquissima*, Vico fala do *motus quo flamma ardet, planta adolescit, bestia per prata lascivit* – um *motus* e *conatus* que, evidentemente, fazem girar o mundo. Isso pode muito bem decorrer dos pensadores ressuscitados pela formidável sabedoria do Professor Badaloni. Mas esta metafísica renascentista, neoplatônica e vitalista, que também exerceu sua influência sobre Leibniz, não é o mais importante ou original de Vico. O fato dele ter ou não lido, mais ou menos profundamente, os trabalhos citados pelo Professor Badaloni, é menos significativo que o fato de que todos esses *conatus* e *motus*, tanto no caso de terem suas origens em Borelli, Leibniz ou Della Porta, não são acessíveis ao discernimento humano; nós não compreendemos o seu funcionamento *per causas*. Tudo isso forma parte da doutrina de Vico sobre o mundo externo, do qual temos uma *coscienza* que não pode ir além do *certum*, isto é, um objeto de conhecimento confuso para o nosso intelecto, no sentido crucial e contrastante, no qual as volições, pensamentos e ações humanas, segundo ele mantém, não são confusos a esse respeito. Tanto quanto eu saiba, Vico não diz em parte alguma que exista uma

continuidade entre os pontos metafísicos e os seus *conatus*, por uma parte, e a atividade humana, pela outra. Anteriormente a ele, os filósofos da natureza, Paracelsus, talvez, e Campanella, e depois deles Herder, Schelling e os românticos, em contraste com Descartes e Kant, acreditaram justamente nessa continuidade, que constituiu o cerne de suas doutrinas, como, à sua própria maneira, também o fizeram Hamann, Goethe e Coleridge. É muito provável que os primeiros cientistas napolitanos, aos que se refere o Professor Badaloni, se encontrem igualmente entre os precursores desses escritores. Mas a reivindicação de Vico à originalidade reside exatamente no oposto, ou seja, por uma parte, não em identificar, senão em diferenciar os processos naturais, que são mais ou menos inescrutáveis e, pela outra, a natureza humana que podemos “penetrar”. Assim, longe de derivar suas idéias desses precursores monásticos, de Schelling, Ravaisson, Bergson, Teilhard de Chardin, e de todos os partidários modernos das diversas espécies de *Naturphilosophie*, Vico se opunha a eles. É verdade que Caramandel e outros escritores antigos, citados por Badaloni, foram antiaristotélicos, anticartesianos e admiradores de Bacon como também o foi Vico, e pode ser que a ênfase dos *Investiganti* sobre o experimentalismo e o concreto, bem como o recurso de Campanella e, evidentemente, de Bacon, aos sentidos e à imaginação, assim como sua antipatia pelo abstrato e pelo *a priori*, tenham exercido sua influência sobre ele. Além disso, os pontos de vista de Vico em relação à física não carecem completamente de interesse, como também não deixa de tê-lo qualquer coisa que diga respeito aos homens geniais, mas essas questões permanecem na periferia do seu pensamento, da mesma forma que acontece no caso da física de Descartes ou no das teorias raciais de Kant. Quando o *Signor* Badaloni traça um paralelo entre a teoria da mitologia bíblica, exposta por Aulisio (como, sua identificação de Moisés com Mercúrio, no espírito de Spinoza e do Père Simon), ou as noções sobre o *verum* e o *certum*, de Grimaldi e as correspondentes doutrinas de Vico, ou reclama nossa atenção para a teoria dos mitos, lançada por Leonardo di Capua ou, ainda, para a relação da teoria com a prática, ele contribui com novos, úteis e interessantes acréscimos, em benefício do nosso conhecimento de Vico. Mas sua tese central, baseada em que as origens de Vico podem ser encontradas em Caramuel e os *Investiganti*, não pode ter nisso qualquer fundamento²¹². Caramuel e os seus seguidores se esforçaram em demonstrar que o verdadeiro caminho para o conhecimento natural e, talvez, para todo o conhecimento concreto, isto é, não baseado na teologia, se estendia através da experiência, e não do raciocínio *a priori*. Esta última espécie de conhecimento não podia ir além de uma elevada, mas simples, probabilidade. A certeza *a priori* era uma armadilha e uma delusão. A este respeito, eles se encontravam próximos de Bacon. Mas a questão central de Vico, e sua principal reivindicação à genialidade, se apóia na proposição de que o conhecimento histórico é realmente capaz de muito mais do que isso; ele é capaz, se não de uma verdade maior, então de uma verdade de natureza diferente e superior, que as ciências naturais não podem esperar atingir. “Toda a filosofia de Vico deveria ser interpretada”, disse o Professor Badaloni, “como uma transferência para o nível da filosofia civil, isto é, social e política, do método

experimental dos *Investiganti* e dos metafísicos da *mens*"²¹³, e não ser mais aplicada ao mundo natural; mas ele prossegue, "considerada da mesma forma que Sócrates já a considerou: como dada pelo céu à terra". Se isso fosse assim, então tudo quanto Vico estaria dizendo seria que a história e a ciência social deveriam dar-se como satisfeitas com o que é apenas provável – o qual é um lugar-comum que poucos anteriormente a ele tinham questionado. Dizer que a ciência natural não era uma disciplina *a priori* em seus métodos e conclusões, constituía uma rejeição, se não revolucionária, pelo menos muito atrevida, da doutrina cartesiana prevalecente e, ao mesmo tempo, uma resistência contra a poderosa tradição do escolasticismo aristotélico, quando não contra o próprio Aristóteles. Dizer isso da história era simplesmente reiterar o que, não só Descartes, mas virtualmente toda a filosofia e, certamente, todo o senso comum tinham afirmado desde tempos imemoriais: que a certeza absoluta não era atingível nas questões humanas. Quem poderia não acreditar nisso? Reduzir Vico a essa trivialidade significa, evidentemente, relegá-lo ao nível do empírico mais insignificante. Independentemente de tudo quanto Vico possa ter sido, ele certamente não foi um monista como Caramuel e seus adeptos inegavelmente o foram. Vico tornou-se um dualista e essa foi, sem dúvida, sua mudança cardinal. Ele não traçou uma linha no mesmo ponto em que foi traçada por Descartes – entre a mente e a matéria, ou entre um conhecimento *a priori* do mundo real e uma percepção *a posteriori* do mundo dos sentidos, com as suas qualidades secundárias inconfiáveis. Vico traçou essa linha, mas em outro lugar diferente: entre a passividade e a atividade; entre, por uma parte, a *mens* nas questões humanas, encarnada nos seres humanos, guiados e realmente determinados por Deus e pela Providência, porém como agentes criativos por si mesmos, que construíram o mundo civil ou histórico-político, e, pelo outro, a *mens* existente na natureza, que Deus, cujo instrumento ela é, pode compreender, porém que, para os homens, que não a criaram, é confusa e inescrutável. Esse abismo é, à sua própria maneira, tão profundo quanto qualquer outro concebido por Descartes, embora ele se abra através de um lugar diferente do campo metafísico. O desenvolvimento central do ponto de vista de Vico – sua fenomenologia do espírito – não transpõe esse abismo; ele não se transfere da natureza para a mente, nem do contingente para o logicamente necessário (como o fez Leibniz), nem (como no caso do idealismo posterior) do *an sich* das coisas para o *für sich* das pessoas. A interpretação que o Professor Badaloni faz da fórmula do *verum/factum* de Vico, forma parte – na minha opinião, de maneira inconvincente – da sua tese geral. Isso tem a finalidade, ele diz, de reduzir o domínio da *mens*: a mente, as mentes dos homens, devem ter em consideração a natureza, isto é, o *factum*; é necessário que, entre elas, haja interação. Pode ser que essa interação não exista entre a *mens* e o *verum*, porque o *verum* é intrínseco da *mens*; aliás, é criado por ela. Mas, nesse caso, em nenhuma delas pode existir qualquer interação entre a *mens* e o *factum*, já que Vico diz explicitamente que o *factum* e o *verum* são literalmente intercambiáveis; o que Deus fez através dos homens já é nosso; o que Ele fez sem o nosso concurso é impenetrável para nós. Em 1710, Vico escrevia. "A norma e critério da verdade é tê-la feito", e nada mais do que isso, *verum et factum*

convertuntur. A falha reside entre o que as mentes dos homens fazem e o que eles encontram feito, ou sobre o qual atuam; o primeiro é, ou pode ser, diáfano para a mente, o último a resiste. Para Vico (é preciso repetir mais uma vez) a natureza é confusa. Ele ataca as novas idéias científicas justamente porque elas aclamam o método científico, que somente pode lidar com os dados “externos” como se fossem o sésamo aberto para todos os problemas. O Professor Paolo Rossi²¹⁴ me parece chegar muito próximo do âmago da questão, ao supor que Vico era um conservador, para não dizer um reacionário, tanto intelectual como pessoalmente chegando aos jesuítas²¹⁵, como no seu antimecanicismo e, talvez, na sua atitude ambivalente ante o livre alvedrio. Apesar do seu fascínio pelo desenvolvimento da civilização, todo o conjunto da doutrina de Vico, especialmente a sua ênfase na ordem objetiva, isto é, na lei eterna que rege os ciclos da *storia ideale delle leggi eterne*, apresenta uma tendência conservadora, já que parece implicar que ninguém pode forçar o passo, romper com o passado, nem estabelecer rapidamente uma ordem racional duradoura, da forma em que isso foi intentado, por exemplo, pelo contemporâneo de Vico, Pedro o Grande. Esse é o espírito de Hooker, Matthew Hale, Montesquieu, Burke, Hegel, e até mesmo de Joseph de Maistre²¹⁶. Seja qual for a interpretação correta da posição de Vico, converter o pai de um historicismo profundamente teológico em um paladino do racionalismo científico, em um militante social progressista, em um aliado da Real Sociedade de Voltaire, dos *philosophes* e, principalmente, de Engels e dos dialéticos da natureza, é ir contra os fatos mais óbvios. O Professor Enzo Paci²¹⁷ pode ir também muito longe na representação de Vico, observando a natureza com olhos existencialistas, como a floresta primitiva, terrificante e agreste dos selvagens *grossi bestioni* açoitados pelo pânico; uma visão que, segundo ele sugere, invade até mesmo o elaborado mundo barroco de Vico, sob a forma, por exemplo, do bruto e bárbaro soldado, Antonio Caraffa, cuja biografia ele escreveu. Mas Paci estava fundamentalmente certo ao destacar que, no âmago do pensamento de Vico se encontra o contraste entre dois mundos: o mundo exterior recalcitrante, que podemos manipular, mas apenas dentro dos limites estabelecidos pela Providência, e o mundo dos homens, “feito” pelo seu espírito criativo, com suas imagens, símbolos e mistérios recorrentes, que perseguem sua consciência coletiva, isto é, o mundo criado pelos homens, do qual nós somos verdadeiros cidadãos; a corrente da história, apenas na qual nos achamos à vontade. O livro do Professor Badaloni é um relato erudito e ricamente informativo da ciência napolitana do século XVII; mas, seja o que for que ele faça além disso, não nos dá uma resposta convincente em relação à pergunta sobre as origens das doutrinas centrais do único Vico realmente importante, o autor da *Nova Ciência*. Será que não existe qualquer relação óbvia entre o seu rompimento radical com a tradição e o pensamento anteriores a ele? Será que o historicismo veio completamente equipado para desenvolver-se, sem quaisquer antecedentes, surgido da mente de um isolado estudioso da antiguidade italiana para o mundo de Newton, Locke e Voltaire? Antes de admitir que isso realmente fosse assim, eu gostaria de adiantar, nem que seja parcial e experimentalmente, a resposta a um

problema para o qual alguns homens muito mais eruditos do que eu não têm, até hoje, conseguido achar uma solução satisfatória.

IV

Visto que a principal reivindicação de Vico à fama se apóia em seu ponto de vista sobre a natureza e os métodos do conhecimento histórico e suas relações, ou ausência delas, com os métodos das ciências naturais, isto é, no âmbito da teoria e da metodologia, e não no que diz respeito a suas realizações como historicista ou jurista, é nos domínios da filosofia, da teologia e da teoria científica onde os estudiosos do assunto têm tendido a procurar as origens das suas idéias. Todavia, Vico era, sobretudo, um sábio jurisconsulto preocupado com a jurisprudência, e mais especialmente com a história do Direito Romano, que constitui o paradigma central da sua *storia ideale eterna*, ao qual ele se refere constantemente. Vico estava mergulhado no estudo da antiguidade legal mais profundamente do que no da metafísica e até mesmo que no da teologia, não existindo qualquer outro campo do saber ou da discussão com o qual estivesse mais familiarizado. É nesse campo que ele desejava construir seu nome e obter o cobiçado posto que tão injusta e pouco honrosamente lhe foi negado. No entanto, esse é o sentido no qual ele, talvez, não tenha sido suficientemente analisado. O que foi o primeiro que implantou na sua mente a idéia da diversidade das culturas? Muitas foram as vezes em que se reclamou a atenção para o fato de que a descoberta de novas e estranhas sociedades no Novo Mundo proporcionaram novas evidências para as bem conhecidas disputas dos sofistas gregos, sobre a variedade dos costumes e a relatividade dos valores. Todavia, esse lugar-comum deve ser tratado com prudência. Os relatos dos viajadores sobre os índios americanos ou sobre os povos do Extremo Oriente, foram igual e extensamente utilizados nos dois casos, em apoio da doutrina da universalidade da lei natural, fosse ela clássica ou cristã, católica ou protestante, já que esse código universal humano era o que se acreditava ter sobrevivido do incorruptível, entre aquelas sociedades remotas e primitivas, não contaminadas pelo contacto nem atingidas pelas origens da degenerada moral européia. Isso formava parte da tendência humanista a procurar o uniforme e o universal, a redescobrir, tanto a realidade moral e social, quanto a física e a metafísica, que tinha sido esquecida ou deturpada durante a longa noite da Idade Média. Aqueles que desejavam salientar a relatividade das atitudes e dos valores, não tinham necessidade dessas descobertas, já que, de muito tempo antes, podiam dispor dos exemplos da civilização moderna; Pascal não precisou ir além da Europa para estabelecer sua famosa moral de que o tido como ortodoxo de um lado dos Pirineus, era herético no outro. Vico, certamente, aduz exemplos procedentes de sociedades remotas – da Espanha, América, Siam, os celtas; mas C.E. Vaughan²¹⁸, que tem contado esses exemplos, diz não existirem além de uma dúzia deles, o qual contrasta profundamente com o uso que, desse material, fazem, digamos, Montesquieu, Lafitau, Voltaire, e até mesmo Bodin. O que prende o pensamento de Vico é a Roma antiga e, depois de Roma, a Grécia; o

clássico terreno de caça dos teóricos do direito natural, das quais extrai uma moral precisamente oposta à deles: que a natureza humana deve ser concebida em termos sociais e não individuais, isto é, em termos de movimento e mudança, e não de imobilidade e repouso, como também deve ser procurada na história e não na eterna metafísica. O conceito de Vico vai muito além da ascensão ou renascimento da consciência histórica, cujas raízes descreve o Professor Harold Fisch²¹⁹. Dizer que o conhecimento histórico difere do científico é uma coisa; mas a tese mantida por Vico no sentido de que o conhecimento histórico está melhor fundamentado que o científico é outra completamente diferente e muito mais atrevida. Os trabalhos dos devotos bollandistas e mauristas, de Mabillon ou Montffaucon, de Leibniz ou Muratori, aumentaram o interesse nas origens e na história, como um repositório de vícios e virtudes, sucessos e fracassos, muito útil para orientar as gerações vindouras, ou como testemunhas da verdade das Escrituras ou da Revelação; ou como um monumento às realizações de uma nação, de uma igreja, de um movimento, ou da validade ou corrupção de uma tradição, especialmente da relativa à Igreja Romana, tonando-se assim o terreno predileto para os papistas e reformistas, os jesuítas e os jansenistas, travarem suas batalhas. Esses motivos para o estudo da história durante a Renascença e a Reforma, foram os grandes responsáveis pelo fascínio que os estudos históricos exerceram nos humanistas e religiosos, e pelo menosprezo que por eles sentiam os novos positivistas cartesianos, orientados pela ciência. Mas isto dista muito do *verum/factum* – o agudo contraste entre a nossa capacidade para compreender os artefatos criados pelo homem e os produzidos pela natureza que, sendo obra de Deus, apenas Ele pode conhecer completamente.

A história da primeira jurisprudência moderna fica mais próxima dos interesses dominantes de Vico. Nisso, talvez, possa ser encontrada a chave das origens da sua teoria, de há tão longo tempo procurada.

V

Um dos mais conhecidos episódios da história posterior dessa questão é a grande controvérsia entre os juristas romanos e seus críticos, que chegou ao seu ponto culminante no século XVII, estimulada pelas considerações políticas, no mínimo, tanto quanto pelas da pura erudição. Um dos motivos centrais no que se apoiava o trabalho dos juristas da Renascença e seus discípulos, principalmente na França, era a convicção de que as verdades eternas e universais, de inestimável valor para a conduta dos homens em qualquer parte, já tinham sido conhecidas pelos pensadores gregos e romanos e que, conseqüentemente, empregando-se o esforço suficiente, podiam ser recuperadas. Eles acreditavam que esta *restauratio* podia ser realizada, uma vez fossem identificadas e eliminadas as distorções, confusões, interpolações e incisos dos editores e intérpretes bizantinos e medievais, a partir do editor de Justiniano, Triboniano, até chegar aos acursianos e bartolistas do medievo e seus sucessores (que tão tristemente afetados eram

considerados, devido aos exageros antipagãos da tradição da Igreja) e pudessem ser desenterrados, reconstruídos e compreendidos os textos originais. Em parte, o trabalho de restauração foi estimulado pelo puro amor à sabedoria, pela curiosidade intelectual, pelo desejo de resgatar a verdade do domínio da ignorância, do erro e da perversidade deliberada, e pela simples admiração pelo mundo clássico, livre de qualquer outra finalidade ética ou utilitária. Mas, junto com esses motivos desinteressados, também existiam claramente em ação paixões políticas e teológicas protestantes, antipapais, medievais e, particularmente na França, galicanas e nacionalistas. Não obstante, permanece a verdade de que o impulso dominante foi o da fé platônica e humanista, e que, à luz dos novos padrões descobertos da verdade e da beleza ideais, homens dotados e enérgicos, não influenciados pela condenação deste mundo pelos *tristes docteurs*, e liberados da tirania de um sacerdócio supersticioso e obscurantista, puderam desenvolver uma vez mais as abundantes potencialidades da natureza humana e construir uma nova vida merecedora da recuperação do seu conhecimento e do seu gênio criativo. Os princípios eternos, à cuja luz foi edificado o Direito Romano, tanto do *jus naturale*, do *jus gentium* como do *jus civile*, que, uma vez o campo livre dos despropósitos acumulados pelos séculos, constituiu a base de uma nova vida, tanto social quanto individual, com homens racionais, de cujos olhos tinham se despreendido os empecilhos medievais, foi estabelecido de acordo com as leis inalteráveis da natureza, idênticas às da razão humana, tal como foram formuladas pelos grandes filósofos e juristas clássicos. Todavia, essa mesma preocupação com a restauração dos textos clássicos levou a duas consequências imprevistas, que eram, ao mesmo tempo, interessantes e paradoxais²²⁰.

Em primeiro lugar, o próprio processo da verdadeira reconstrução de qualquer forma de comunicação humana exige a correta compreensão do significado do que é dito. Isso, por sua vez, supõe o conhecimento do caráter e das intenções daqueles cuja linguagem está sendo estudada – do *milieu*, – da época e, principalmente, das convenções específicas que regem as vidas dentro desse *milieu*, já que apenas no contexto de uma sociedade determinada e dentro de uma época determinada do seu desenvolvimento, é que o uso dos termos legais, morais, religiosos e literários por ela empregados, podem ser compreendidos. Daí que todas as pesquisas sobre qualquer aspecto da civilização humana levem o estudante além do assunto específico analisado – das fórmulas legais aos costumes e objetivos dos homens governados pelas leis, e das frases litúrgicas aos ritos, crenças e cosmologia, somente em cujos termos a função das palavras e documentos que as incorporam podem ser corretamente interpretadas. Isto, por sua vez, pode exigir uma pesquisa sobre as origens, isto é, sobre a gênese e evolução dos costumes, leis e instituições, bem como sobre o papel que nelas desempenha a linguagem legal ou teológica. Daí que o trabalho de restaurar qualquer monumento da antiguidade, independentemente do pouco interesse que o restaurador possa ter nos aspectos mais amplos do passado, o envolva, de bom ou mau grado, em alguma espécie de história social, de sociologia histórica

ou de antropologia. Conseqüentemente, a necessidade de restaurar tem atuado como um estímulo poderoso, não só para os estudos históricos, mas também para a atitude do historiador, e para procurar as respostas às questões legais, teológicas ou políticas no desenvolvimento social, “na interação de uma diversidade de fatores sociais, para determinar o papel que esse ou aquele conjunto de símbolos, atuações ou instituições desempenharam nas vidas de um determinado grupo de homens, cujos objetivos e modos de vida foram”, citando a *Nova Ciência*, “dessa e não daquela espécie”²²¹. O crescente entusiasmo pelo estudo dos monumentos e instituições não deixava, talvez, de estar relacionado com o surgimento de um profundo ceticismo sobre a confiabilidade da própria narração da história²²². Críticos como Cornelius Agrippa, no início, e Patrizzi, em meados do século XVI, desencadearam os mais violentos ataques contra a pouca confiança inspirada pelas narrativas históricas, já desde o furioso ataque de Plutarco contra Heródoto. Os historiadores e cronistas foram acusados de terem mentes inferiores²²³ e serem ignorantes, irracionais ou corruptos, que obedeciam a motivos tais como a vaidade, o fanatismo, os ciúmes e ódios pessoais, políticos ou religiosos, a exageração patriótica, a venalidade, a falta de objetivos ou métodos coerentes, e outros mais, que, a partir do próprio início, tinham sido a causa de constantes e violentos desacordos entre eles, sem qualquer possibilidade de serem resolvidos. Esses ataques iam ocasionalmente muito mais longe – alguns dos atacantes mantinham que a história era, em princípio, incapaz de chegar à verdade, ou nem mesmo à verossimilhança, já que toda a história, afinal, estava fundamentada na evidência das testemunhas oculares ou, pelo menos, contemporâneas. Essas testemunhas podiam ou não estar pessoalmente envolvidas nos acontecimentos descritos. No primeiro caso, elas eram passíveis de serem tendenciosas e, no segundo, de ter obtido os dados de segunda mão e, ainda assim, não os referentes à informação mais secreta e, às vezes, mais importante; conseqüentemente, elas podiam saber ou ignorar os verdadeiros motivos da ação das personagens envolvidas, os fatores cruciais somente conhecidos pelos participantes, que podiam ser utilizados para alimentar os historiadores com informações parciais, ou para suborná-los em benefício de ambições pessoais ou de uma causa determinada, ou como resultado do despeito ou desejo de notoriedade ou dinheiro, ou de outros muitos motivos similares. Por conseguinte, no caso dos historiadores estarem bem-informados e serem imparciais, corriam o risco de serem mal-interpretados, ou tidos como ignorantes ou equivocados. A partir de então, as dificuldades apresentadas por esse dilema arrasador sempre pairaram ante os historiadores sérios. Ainda mais, um século mais tarde, oponentes filosóficos como Descartes e seus seguidores, atacando de outro ângulo, mantiveram que, sem axiomas, definições, normas dedutivas e rigor intelectual, a história não podia, em absoluto, ser uma fonte de conhecimento sistemático²²⁴.

Presas neste movimento envolvente, a narrativa histórica, e até a própria história, dificilmente poderia ter mantido suas reivindicações, se não tivesse contado com novas armas para a luta contra esse ceticismo, providenciadas pelos

mestres da “filologia” mais recentes. Eruditos e críticos melhor dotados, tanto da literatura, como do direito ou da antiguidade, começaram a estabelecer suas conclusões, utilizando cuidadosamente técnicas científicas, sem lançar mão dos materiais nem dos métodos dos historiadores narrativos mais antigos, mas baseando-se nos monumentos representados pelos documentos literários, inscrições, moedas, medalhas, obras de arte e arquitetura²²⁵, leis, ritos, tradições permanentes ou lembradas, isto é, entidades “objetivas”, *realia*, que, segundo era afirmado, não podiam ser corruptas ou pouco escrupulosas nem mentirosas. Assim, o próprio desejo de reconstruir as verdades eternas, esquecidas ou deturpadas, resultou na reaparição de um novo dimensionamento do conhecimento histórico, fundamentado no renascimento do saber sobre a antiguidade, acompanhado de um novo respeito por Varre e Scaveola, em contraste mesmo com os maiores historiadores narrativos do mundo antigo. As verdades assim reconstruídas eram, talvez, mais gerais do que as que os historiadores narrativos afirmavam comunicar, mas também pareciam estar mais solidamente baseadas e possuir uma significação mais ampla. Quando Patrizzi mantinha que os monumentos literários, não menos do que os relatos, podiam realmente encaixar em quase qualquer modelo; e que, com essas pedras, podia ser construído qualquer edifício, o que estava dizendo não constituía, em absoluto, um absurdo, mas era evidentemente exagerado; as verificações da coerência interna, na reconstrução de, vamos dizer, a Constituição da Atenas de Péricles, ou do Direito Privado da Roma de Ulpiano ou de Gaio, pode, em princípio, ser tão rigorosa como os métodos da medicina ou da geografia. A ênfase dada pelos filólogos e “gramáticos” à evidência empírica, isto é, aos exemplos concretos da aplicação das normas gerais que Bacon e Campanella salientavam tão energicamente, passou a ser a pedra fundamental do novo método. Assim acreditava-se agora que o caminho para o passado autêntico se estendia através da “filologia”. Valla, da mesma forma de Dumoulin e Cusanus, demonstrou que isso não decorria da sua exposição da falsa Doação de Constantino; os grandes juristas históricos, Budé, Cujas, Alciato e seus discípulos, usaram o novo método para eliminar, de uma vez para sempre, os absurdos medievais e o descaso bizantino que, na sua opinião, ocultavam os textos dos grandes juristas romanos. Uma das grandes frentes de batalha era a existente entre os defensores e os críticos, tanto galicanos como protestantes, da autoridade do Vaticano; todos eles se apoiavam na tradição. Isso, por si só, tal como foi salientado pelo Professor M.H. Fish²²⁶, deu um grande impulso aos estudos históricos. Porém o que foi mais relevante para a formação dos pontos de vista de Vico é o fato de que os apelos ao passado adquiriram amplamente a forma de um exame da etimologia e dos monumentos literários, como também dos documentos e relatos históricos. O grande polemista galicano, Charles Dumoulin, discípulo de Valla, e, durante algum tempo, amigo de Calvino, apelou para o uso da lingüística, na interpretação da verdadeira tradição, por ocasião da sua defesa da monarquia francesa contra o universalismo romano. Com o mesmo espírito, o defensor da ortodoxia romana, Raymond Le Roux, censura a Dumoulin por ser unilateral; as palavras mudam os significados; os

jurisconsultos, que tratam com fatos e não com simples palavras não devem cair no erro de atribuir-lhes significados estáticos; os termos principais mudam os significados, de acordo com a diferença dos tempos e dos estados²²⁷. Mas o mesmo princípio pode ser utilizado com efeitos iguais pelos oponentes de Roma; a linguagem e os monumentos literários podem ser empregados, não apenas para expor os anacronismos e falsificações clericais, mas também para reconstruir a estrutura das sociedades passadas, somente em cujos termos pode ser compreendido o significado dessa ou aquela sentença de Digest ou de Ulpiano²²⁸. Assim, François Baudouin exigia o conhecimento da história universal a qualquer um que afirmasse ser um verdadeiro mestre da lei. Para compreender a tradição da Igreja é necessário compreender a comunidade, “em cujo seio, por assim dizer, a Igreja se alimentava”; toda a história e toda a jurisprudência deveriam estar idealmente reunidas em um único e grande volume²²⁹. O direito e a história formam um todo indivisível²³⁰, e foi aderindo a este princípio que Budé e Cujas, Alciato, Le Douaren e seus discípulos conseguiram expurgar os textos do Direito Romano dos erros e distorções dos “bárbaros” medievais, bartolistas e acursianos. Aliás, foi usando apenas estes métodos que se tornou possível expor o nada histórico amontoado de textos romanos de épocas diferentes, como o fez Triboniano, editor de Justiniano – a *bête noire* da nova escola dos juristas franceses; como também foi possível estabelecer a cronologia e, conseqüentemente, a significância e relacionamento dos textos devidamente ordenados. Não tinha Valla já declarado que o significado histórico dos termos principais podia ser revelado *ab institutioni, ab artifice*?²³¹ Esta é igualmente a doutrina de François Hotman e do seu mestre, Cujas. Até mesmo o papista Le Roy declarou certa vez que a linguagem, como todas as coisas humanas, tem “seu começo, progresso, corrupção e fim”²³².

Esta é a forma de expressar-se a *storia ideale eterna*. A caçada aos anacronismos nas compilações medievais ou bizantinas remonta ao século XV²³³, mas passou a ser mais sistemática no decorrer das controvérsias legais e religiosas do XVI, particularmente na França. O elevado sentido da mudança dos estilos e, conseqüentemente, da corrente da história e da evolução dos modos de vida no ocidente cristão, que esses estilos refletem, constituiu, sem dúvida, uma nova porta aberta ao passado; o matrimônio da “filologia” com o direito é a contribuição de Mos Gallicus para a compreensão histórica. Bodin, um século antes que Vico, considerava os mitos e lendas populares como uma evidência das crenças e estruturas sociais. O conceito de Vico é mais amplo e profundo; ele discriminava o que era do que não era compatível com esse ou aquele estado, na evolução de toda uma cultura, não simplesmente com esse ou aquele uso da linguagem ou conjunto de normas constitucionais ou legais; estas últimas eram, na sua opinião, aspectos próprios de um só modelo unitário, mostrado em todas as manifestações de uma determinada civilização. Não obstante isso, existe uma certa analogia na abordagem, tanto básica quanto detalhada, dos juristas italianos, especialmente na de Baudouin e Hotman, e a de Vico. A desconfiança na história narrativa, a antipatia pelos princípios eternos, tanto do direito natural, como posteriormente, do

cartesiano; a fé na “filologia” como em uma espécie de antropologia rudimentar e psicologia social, são comuns a ambas as abordagens; as duas estão igualmente afastadas de Agostinho, Aquino, Sanchez e outros precursores reconhecidos do filósofo napolitano²³⁴. A este respeito, Vico não discute Budé, Dumoulin nem Hotman, mas os nomes de “Cujaccio”, “Bodino”, “Otmano” e “Salmasio” aparecem com frequência em suas páginas. A hipótese de que Vico ou, aliás, qualquer outro estudioso do direito, que tenha dedicado sua vida à análise da jurisprudência histórica, não conheça nada, ou não tenha dedicado sua atenção a essas grandes disputas, parece bastante improvável. Vico, pelo menos, deve certamente ter tido sempre em mente que as portas para a antiguidade tinham sido abertas, não pelos historiadores, mas pelos “filólogos”, que foram os mestres do conhecimento clássico e, especialmente, do Direito Romano. Não seria absurdo dizer que a história, e até o próprio conceito da cultura, começaram no auge da discussão, particularmente na França, sobre as credenciais dos textos ou tradições que, independentemente do acadêmico que fossem em seus métodos e maneiras, eram originárias dos conflitos sociais, políticos e econômicos. A doutrina de Vico aparece como um desenvolvimento audacioso e transformador dos métodos inventados por e para os polemistas, a fim de saber onde poderia ser encontrada a autoridade verdadeira ou válida, que dirigia a ação política das partes contenciosas. Ao mesmo tempo, isso não deve ser exagerado; até onde eu saiba, nos trabalhos de Vico não existe qualquer menção positiva a essas grandes controvérsias, e esse silêncio total merece ser explicado. Os antipapistas eram, evidentemente, dissidentes e heréticos, e reconhecer-lhes algum crédito direto, ou mencioná-los com excessivo fervor, não teria sido muito prudente no reinado de Nápoles da época de Vico, nem teria recomendado este a seus amigos e patrocinadores, especialmente nos meios religiosos, aos quais ele esteve intimamente ligado durante toda a vida, e com os quais, sem dúvida, congeniava. Vico, é claro, fala favoravelmente de Grotius, Selden, Pufendorf e Bacon, que eram todos eles protestantes, mas rejeita as doutrinas centrais de, no mínimo, três deles e, por outra parte, nenhum dos quatro jamais dirigiu uma guerra política ou teológica contra a autoridade do Vaticano, no sentido em que isso foi feito durante as lutas religiosas na França do século XVII. Além disso, como muitos outros descobridores de verdades originais, ele talvez não se mostrasse muito desejoso de admitir débitos intelectuais tão diretos. Todavia, no estágio atual do conhecimento, não é possível afirmar que exista evidência positiva no sentido de que Vico tenha derivado algumas das suas noções centrais das que tinham os juristas históricos; embora acreditemos ser altamente improvável que não o tenha feito, já que esse era o mundo que ele conhecia melhor.

Já tivemos ocasião de mencionar o segundo paradoxo. Um dos motivos originais para realizar o esforço de restaurar os textos de Gaius e Papinian, foi a convicção de que eles continham a exposição mais clara das normas universais de conduta, às que, pela sua própria natureza, todos os homens aspiram, independentemente dos bárbaros ou profundamente perversos que eles possam ser, de

maneira que a visão dos princípios do Direito Romano devia proporcionar a todos eles um sentimento de retorno ao lar, saindo da longa noite da Idade Média para as normas da razão e para a luz do dia. Porém o que foi gradualmente descoberto era um modo de vida que parecia remoto ou quando menos desconhecido para os que procuravam uma única tradição verdadeira. Quanto mais confiadamente era eliminada a supérflua acumulação medieval, tanto mais estranho aparecia o mundo clássico; as mencionadas distorções monásticas eram, em qualquer caso, as que lhe davam essa afinidade com as idéias de épocas posteriores, que um dia pareceu ter. Isso não era o esperado pelos neo-estóicos, neo-aristotélicos ou platônicos e neoplatônicos do Renascimento, e sua aceitação constituiu uma árdua tarefa para aqueles que desejavam proteger as liberdades e privilégios locais ou corporativos contra a usurpação dos grandes poderes centralizadores papais ou reais. Os historiadores do direito têm feito freqüentes observações sobre o constante esforço realizado por François Hotman nesse sentido, enquanto ostensivamente mostrava-se completamente ocupado em trabalhos eruditos encaminhados a estabelecer o verdadeiro significado do Direito Romano, para salientar as diferenças intransponíveis entre este e as normas do *jus naturale*, por uma parte, e os antigos costumes da França, decorrentes de uma tradição francogâmica, autêntica e nativa, pela outra; do qual resultou que o Direito Romano, fosse ele “municipal” ou internacional, não era relevante para o Estado francês. A insistência de Hotman e seus seguidores na divisão que separava o Direito Romano das “imemorais” tradições nativas franco-germânicas, formava parte da sua defesa dos direitos nacionais, feudais ou locais, contra os paladinos da uniformidade e da centralização, e de todos aqueles que apelavam para as verdades eternas e universais, em apoio das reivindicações à autoridade excessivamente dominante.

Essa grande argumentação, decorrente como o era de muitas origens: da consciência primitiva da nacionalidade; do zelo dos reformistas galicanos e outros dissidentes, contra a hierarquia romana; das reclamações dos *parlements* estatais e provinciais e das corporações, contra o executivo central, e de cada movimento ou situação em que fosse achado vantajoso salientar as diferenças entre os lugares, épocas e modos de vida, foi prontamente aproveitada pelos defensores dos costumes locais, das formas antigas e das tradições individuais, que divergiam de um lugar para outro e cujas raízes eram excessivamente remotas e confusas para poderem ser racionalizadas e encaixadas no contexto de qualquer sistema universal. Esse grande conflito político e teológico, que ainda continua atualmente, nunca deixou de revestir-se de formas legais, citando instituições históricas e precedentes, cujo caminho foi aberto por juristas e gramáticos, sempre dispostos para o combate. No seu esforço por diminuir a autoridade do Direito Romano, e para socavar a noção de que o direito civil, embora nem sempre fosse, pelo menos procurava ser, a aplicação do direito natural a situações particulares, Hotman fala de “*les saisons et mutations des mœurs et conditions d'un peuple*”²³⁵, que o separa de outros povos e até mesmo do seu próprio passado; os franceses têm seus próprios

“*complexion e humour*”²³⁶. Mas, o que será que isso tem a ver com as leis de uma sociedade de há longo tempo desaparecida e originária de outro país? O que têm as listas de máximas do direito natural, relacionadas por Graciano ou seus predecessores, obedientes porta-vozes do Vaticano ou de uma antiga civilização, nascida na longínqua Atenas, e florescente em uma Roma pouco distante dela; o que tem tudo isso a ver com nossa individualidade ou “complexão”, única e peculiarmente francesa, isto é, afinal germânica ou “franco-gálica”? No seu trabalho *Antitribonianus* (que Vico menciona em relação com outro tema)²³⁷, Hotman usa esse apelo à continuidade histórica, para resistir ante as pretensões reais, em contraste com o direito consuetudinário dos conquistadores da Gália ou com outros códigos decorrentes das necessidades e tradições das variadas associações de homens, das quais consiste o domínio do Rei. Os romanos tinham uma *respublica*, e não uma monarquia; “a nossa administração nada tem em comum com a deles”, disse Etienne Pasquier²³⁸. O debate sobre a “irrelevância” do que fizeram os romanos em favor das situações modernas tornou-se uma arma poderosa nas mãos dos defensores das prerrogativas de vários estados – a última defesa de Montesquieu, de tais *corps intermédiaires*, e seu pluralismo anticelestialista, alimentaram-se dos fortes contrastes existentes entre a variedade de sistemas, cada um deles válido para o seu próprio dia. Daí fluíram o relativismo, o historicismo, o pluralismo político e, mais particularmente, a suspeita de abstração e os meticulosos esquemas gerais, tanto *a priori* como naturalísticos, defendidos por não importa quem – Aristóteles, Sêneca, Ulpiano, Digest, Aquino, Descartes, Locke ou os *philosophes*. Daí vem, sobretudo desde a época de Lorenzo Valla e da nova “filologia”, o apelo para o concreto e o particular das épocas e lugares específicos.

O caminho que leva ao passado não se limita ao estudo dos juriconsultos históricos. O *Mos Gallicus* também registrou a mesma história. Etienne Pasquier considera as leis como o registro escrito dos costumes e, visto a sociedade e sua linguagem passarem por sucessivas alterações, cria-se a necessidade de um constante reajustamento. O passado pode ser reconstruído, mais do que através da narrativa histórica, pelo estudo renovado dos atos dos *parlements*, crônicas jurídicas, bulas papais, poemas, moedas, esculturas. Os historiadores tendem a ser subjetivos; um *je ne sais quoi de passion* os afeta, especialmente em tratando-se de religião²³⁹. O desgosto de Pasquier pela arquitetura e pelo Direito Romano evidencia a aguda dessemelhança existente entre o passado romano e a tradição francesa, sem dúvida diretamente resultante das doutrinas ensinadas nas escolas de Bourges, Valence, Toulouse e Turim. Vignier, que trata Homero e a Bíblia com a mesma indiferença que o faz com as moedas e inscrições, não mostra qualquer respeito pela “sabedoria imemorial dos antigos”. La Popelinière²⁴⁰ se esforça em chegar à compreensão dos velhos modos de vida, “*les mœurs et la police des Grecs*”, examinando, por exemplo, os “*coutumes et façons de faire*” de um povo, sua “*forme de vivre*”, o qual pode ser conseguido através de suas canções, danças, sagas e uso da linguagem, já que “*le langage symbolize ordinairement nos mœurs*”. Ele também é

crítico no que diz respeito à credibilidade dos historiadores antigos, cujas narrativas devem ser verificadas com o que se conhece da sua pátria, religião, origens, seus patrocinadores, cujas falhas devem preocupar-se em dissimular, e o grau de consistência que manifestam. Ainda assim, da mesma forma que Bodin, ele pensa que suas conclusões nunca podem ser mais do que prováveis; o simples fato de existir discordâncias entre esses historiadores apóia sua atitude. Vico, evidentemente, pensa que pode fazê-lo melhor e chegar a um grau de certeza além da simples probabilidade, utilizando sua *fantasia* reconstrutiva; para ele, os estudos humanos – filologia – podem reivindicar sua superioridade sobre as ciências naturais; a compreensão de um mundo que os homens têm criado não pode ser governada pelas leis que tratam do confuso mundo externo. Tanto no caso de ele estar equivocado a este respeito, como no caso contrário, é importante compreender que, em princípio, Vico difere de Bodin e dos “probabilistas” napolitanos (aos que o Professor Badaloni procura inutilmente assimilá-lo); a *scienza*, para ele, é a do eternamente verdadeiro, e critica Grotius precisamente por supor que as proposições históricas, das quais a *Nova Ciência* é a *scienza*, não possam ser nunca mais do que prováveis. Todavia, é difícil acreditar que o seu método histórico e, aliás, todo o seu esquema de desenvolvê-lo, sejam completamente independentes das doutrinas desses juristas, “gramáticos” e historiadores franceses; o braço da coincidência raramente pode ir tão longe. O que é inteiramente dele é a noção da história como a contínua autotransformação do homem e das instituições humanas, no decorrer da luta do homem para superar os obstáculos humanos e naturais, o qual, por constituir a atividade dos homens e a consequência das estruturas humanas, pode ser compreendido por eles, de uma forma em que não podem compreender a natureza. Isso é dele mesmo²⁴¹; essa é a doutrina original que inspirou Michelet e Croce, e conquistou a admiração de Marx e Dilthey²⁴².

Na Inglaterra, esse movimento adotou a forma do sentido dado por Coke ao direito comum e da doutrina de Matthew Hale, que afirmava que o direito tinha nascido e não sido criado, bem como o de outros precursores (como Hume e Bolinbroke) de Burke, que reagiram contra a preconcebida “rigidez” da razão ordenada “em relação ao costumeiro, o nativo, feudal, o bárbaro...” “o primitivo, inarticulado, o imutável”²⁴³. No século XVII, esse movimento, se espalhou pela Suécia, os Países Baixos e a Sicília, da mesma forma que na Inglaterra, e, escudado com a defesa ideológica que dele fizeram Burke e Herder, terminou resultando no romanticismo legal de Savigny e na escola histórica alemã.

Supondo esta explicação ser aproximadamente correta, deduz-se que os últimos tempos da Renascença deram origem a duas idéias seminais. A primeira delas é que a história, a restauração do passado, não consiste apenas em relatar uma seqüência de acontecimentos ou realizações nem em fornecer retratos dos grandes atores humanos e suas vidas, nem mesmo dos fatos e suas conexões sociais, econômicas, demográficas e “culturais”, junto com comentários sobre os estilos artísticos, que Voltaire, por exemplo, foi um dos primeiros em selecionar,

discutir e avaliar, mas também em compreender a corrente histórica como um todo, unicamente em cujos termos aquilo que é estudado – uma lei, uma religião, uma política ou as ações e destinos de indivíduos ou nações – faz sentido. O caminho mais seguro para chegar a essa compreensão passa através da “filologia”, nem que seja apenas porque os monumentos literários e as instituições – a linguagem, os costumes, as leis, a cunhagem, a arte e as crenças populares, ao contrário do que acontece com os historiadores, podem ser mal-interpretados, mas não podem mentir.

A segunda é que as grandes civilizações do passado são muito menos parecidas com a nossa “época gloriosa” do que supunham os proponentes da lei natural, no sentido de que elas eram expressões de sociedades suficientemente parecidas com a nossa, de forma a não serem completamente ininteligíveis, mas o bastante diferentes para não influírem autoritariamente nela, por estarem dotadas de suas próprias estruturas e modelos de desenvolvimento independentes. Tais civilizações têm fascinado as épocas posteriores precisamente por serem remotas e incorporar valores diferentes que, embora talvez até mesmo superiores, não são absolutamente compatíveis com os nossos. Isto parece-me ser o autêntico início da idéia da cultura como um modelo completo de vida, que pode ser estudado, não simplesmente como podem ser pesquisadas as artes, capacidades e idéias de uma comunidade, cada uma separada das demais²⁴⁴, mas como um estilo central igualmente exibido pelo direito e a poesia, os mitos e as formas de vida familiar, a estrutura econômica e as atividades espirituais, todos os aspectos, enfim, do comportamento de uma sociedade, uma tradição ou uma época, que formam uma unidade inter-relacionada, um só modelo de desenvolvimento que, ainda no caso de não poder ser precisamente definido nem mesmo descrito, é suficientemente individual para que possamos reconhecer certas possibilidades que lhe são incompatíveis – como sendo não gregas, não romanas, não francesas ou não medievais. Essas são as *façons de faire* de uma sociedade, de La Popelinière, em virtude das quais atribuímos essas possibilidades a uma sociedade determinada e não a outra. Resumindo, com isso nos encontramos ante a emergência do conceito da exclusividade e individualidade de uma época, de uma perspectiva, de uma civilização.

Na sua forma extrema, a crença em um *Zeitgeist* inexorável, que dá forma a todos os fenômenos de uma época ou cultura, levou à imposição dogmática de uma espécie de camisa de força idealista, ou materialista, nos relatos do passado; quando não encaixavam na teoria, os fatos inconvenientes eram eliminados ou coonestados. Sem falar dos esquematizadores fanáticos, como Spengler ou Pokrovsky, até mesmo alguns escritores escrupulosos, como Marx Weber e Huizinga, são ocasionalmente culpados disso. Não obstante, a noção de um só estilo central permeando toda uma época, ao proporcionar indicadores de conexões e similaridades entre os fenômenos ocorridos em regiões muito diferentes da atividade humana, transformou a arte da atribuição e criou a disciplina da história cultural.

Não há dúvida de que a descoberta de culturas nativas na Ásia e na América aumentou o conhecimento da diversidade de costumes e atitudes. Mas a revelação da cultura romana, que era mais remota do que inicialmente se supunha, foi, em certo sentido, ainda mais importante. As sociedades dos índios americanos ou a dos siameses podiam ser representadas como versões primitivas da nossa própria civilização; admiradas por alguns como formadas pela verdadeira natureza do homem, antes da sua corrupção e decadência, e desprezadas por outros como imaturas, rudimentares e bárbaras. Até os admirados chineses foram considerados por Voltaire como estando em um desenvolvimento bloqueado. Roma constituía um caso diferente; ela era o paradigma de uma civilização completamente desenvolvida, nem simplesmente uma etapa em direção à nossa, nem um afastamento dela; alguns preferiam a República, outros a época dos Augustus ou dos Antônios, mas, em qualquer dos dois casos, essas épocas eram representadas como a culminância da cultura. Voltaire pensava, e com ele o Iluminismo, que a Atenas de Péricles, a Roma de Augustus, a Florença do Renascimento ou a França sob Luís XIV, eram pontos altos de uma única faixa do progresso humano em ascensão. Todavia, se Roma e Grécia, nos seus melhores tempos, não eram, de forma alguma, iguais que o moderno oeste do Renascimento, disso podia deduzir-se a possibilidade de existir mais de uma cultura igualmente autêntica e igualmente desenvolvida, e que essas culturas podiam ser amplamente heterogêneas, incomparáveis e incomensuráveis. Isso implicava um pluralismo autêntico e uma recusa explícita da crença de que o homem, em todas as épocas e lugares possuía uma natureza idêntica que, na sua procura pela auto-realização, perseguia os mesmos objetivos, e que isso era, sem dúvida, o que precisamente constituía a essência humana, quando, na realidade, tal não pode acontecer no caso de tratar-se de culturas diferentes, com seus próprios ideais e suas peculiaridades irreduzíveis. “Nada”, disse Leonardo Bruni, humanista do século XIV, “é dito em grego que não possa ser dito em latim²⁴⁵. Isto é justamente o que Vico negava²⁴⁶ e procurava refutar em seus trabalhos. Tudo é exclusivamente o que realmente é. Podem existir similaridades, ecos, paralelos, mas não uma identidade central que torne completamente possível (ou desejável, como disse Herder posteriormente) a interpretação de um *milieu* baseando-se no de outro. Se os conceitos do direito natural ou de uma natureza humana permanente deviam ser conservados, teriam que tornar-se muito mais flexíveis e elásticos. Tal modificação não é compatível com o tomismo estrito nem com as doutrinas de Descartes, Spinoza ou Voltaire. O princípio central do Iluminismo é a noção da existência de verdades eternas e inalteráveis, e de leis e regras de conduta, que implicam objetivos de vida que, em teoria, qualquer homem pode ter reconhecido em qualquer época e lugar, e cuja descoberta e procura constitui a finalidade única e suficiente de todo o comportamento humano. A rejeição deste princípio, acompanhada do apelo por uma imaginação psicológica muito mais ampla, marca uma reviravolta decisiva na história do pensamento ocidental.

Minha tese, embora a ofereça experimentalmente, é que essas duas noções – a da compreensão através da “filologia” e a da sucessão (ou existência simultânea)

de culturas igualmente autênticas, apesar de serem autônomas, que não podem ser mutuamente comparadas, contribui mais para explicar as origens do conceito de Vico sobre o que são as culturas e como podemos chegar a conhecê-las, do que as idéias filosóficas, teológicas ou científicas mais comumente estudadas por aqueles que procuram suas origens. *Prima facie*, parece-me mais provável que o âmbito da erudição legal, histórica e literária tenha sido o mais afim com os interesses de toda sua vida²⁴⁷. É ocioso dizer que nada disso diminui, em absoluto, seu mérito de homem original. A aplicação do princípio do *verum/factum* à história é inalienavelmente sua. A associação desta antiga doutrina do Cristianismo com a noção renascentista da inter-relação dos diferentes aspectos das atividades espirituais de sociedades também diferentes é o que faz destacar a distinção de Vico entre a natureza e a cultura, entre os fatos e os acontecimentos. Essa distinção, por sua vez, diferencia o que é história daquilo que não o é; do que pode ou não ser “penetrado” pelo pensamento humano. Esse pensamento encontra-se frequentemente encarnado em instituições e tradições, e o *sensus communis* de nações inteiras, ou de toda a humanidade, como que guiado pela Divina Providência, procura compreender-se a si mesmo e seu passado, nas muitas formas que ele tem assumido em seu incessante esforço para explicar e dominar, tanto a si mesmo quanto ao mundo externo. Essa foi a síntese que transformou os critérios dispersos dos juristas ou antiquários, ou dos historiadores por eles influenciados, em um poderoso e frutífero método histórico²⁴⁸. Deixando de lado tudo quanto o trabalho de Vico apresenta de absurdo, transitório, confuso, pedantesco e trivial, permanece o novo conceito do que são os homens. Ele dissolve a noção de uma natureza humana estática – o núcleo inalterável – *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*, e o substitui por um método de mudança sistemática. Para ele, o critério histórico é uma forma da consciência que os homens têm de si mesmos como seres animados por um propósito, cujas maneiras de pensar, sentir e agir se transformam em resposta a novas necessidades e atividades, que geram novas instituições e novas civilizações completas, encarnando a natureza humana. Independentemente de quão remota possa estar da sua própria, os homens podem compreender essas civilizações, de um modo diferente daquele em que eles não são capazes de compreender o mundo externo, visto elas terem sido constituídas pelo homem. Disso decorre a noção do estilo cultural que, por sua vez, leva a noções tais como a *Zeitgeist* e a *Volksgeist*, e outros conjuntos de idéias afins, que outra coisa não são além de vagos e enganosos conceitos muito mal-utilizados pelos metafísicos, que os trataram como estranhas espécies de forças causais independentes. Todavia, esta noção aponta para uma verdade facilmente ignorada, qual seja a de que toda classificação, seleção e interpretação é, afinal, subjetiva²⁴⁹, isto é, não corresponde nem se encaixam nos entalhes “objetivos” do mundo externo, como tinham suposto os grandes realistas influenciados por suas mentes matemáticas e, conseqüentemente, embora o próprio Vico reivindicasse a validade objetiva para seu esquema, nas famosas palavras de Burckhardt, “os aspectos de um período cultural e sua mentalidade podem apresentar-se de forma diferente aos olhos de cada observador”²⁵⁰. Por cima de tudo, em Vico destaca a

idée maîtresse de que o que chamamos a natureza das coisas é a sua história, e de que “a natureza das coisas não deve a nada mais do que ao fato de ter nascido em épocas e sob aspectos determinados; dependendo de como eles se apresentam, surgem coisas que são como são e não podem ser diferentes”²⁵¹. O mundo dos primitivos é, literalmente, um mundo diferente do dos sofisticados, da mesma forma que o dos ricos difere do dos pobres, ou o dos crentes não é igual ao dos incrédulos. Disso se deduz que nenhuma linguagem nunca é completamente traduzível sem deixar resíduos em alguma outra, já que cada uma delas categoriza a realidade de maneiras diferentes. Essas idéias, que acabaram com a tradição iniciada pelos gregos e terminada com o Iluminismo, têm alterado profundamente o panorama humano. É essa transformação, entre outras, a que torna difícil, quando não impossível, para aqueles por ela afetados, voltar aos conceitos da natureza humana e do mundo real mantidos por Descartes ou Spinoza, Voltaire ou Gibbon, ou ainda, em nossos dias, por Russel ou Carnap; ou à concepção convencional da função da história (oferecida, por exemplo, por Leibniz) como satisfazendo a curiosidade sobre as origens, descobrindo a uniformidade da natureza, fazendo justiça aos homens famosos, oferecendo apoio à Revelação e administrando aulas proveitosas através de exemplos. Vico atacou este ponto de vista durante toda sua vida, muitas vezes com muita ambigüidade e confusão, mas sempre de modo veemente; com critérios dispersos de valor amplamente variável, mas ocasionalmente de gênio impressionante. A controvérsia em que ele desempenhou um papel principal ainda continua, mas seus delineamentos estão atualmente traçados com maior clareza.

HERDER
e o Iluminismo

“Vivemos em um mundo que nós mesmos criamos.”^{251^a}

*

HERDER e o Iluminismo

I

A fama de Herder é devida ao fato dele ser o pai das noções relacionadas com o nacionalismo, o historicismo e o *Volksgeist*, bem como o líder da romântica revolta contra o classicismo, o racionalismo e a fé na onipotência do método científico – em resumo, o mais formidável adversário dos *philosophes* franceses e seus discípulos alemães. Enquanto eles – ou pelo menos os mais conhecidos dentre eles: d'Alembert, Helvétius, Holbach e, mais qualificadamente, Voltaire, Diderot, Wolf e Reimarus – acreditavam que a realidade era ordenada em termos de leis universais, eternas, objetivas e inalteráveis, que podiam ser descobertas através da pesquisa racional, Herder mantinha que qualquer atividade, situação, período histórico ou civilização estava dotado de um caráter exclusivamente próprio, de forma que a tentativa de reduzir estes fenômenos a combinações de elementos uniformes, e descrevê-los ou analisá-los em termos de regras universais tendia, precisamente, a obliterar as diferenças cruciais que constituíam a qualidade específica da matéria em estudo, tanto no âmbito da natureza quanto no da história. Às noções das leis universais, dos princípios absolutos, das verdades definitivas, e dos modelos e padrões aplicados à ética, à estética, à física ou à matemática, ele opunha uma distinção radical entre o método adequado para o estudo histórico da natureza física e o exigido pela mudança e o desenvolvimento do espírito humano. A Herder pertence o mérito de ter dado nova vida à noção dos modelos e do crescimento social, e à vital importância de considerar tanto os fatores qualitativos como os quantitativos – o intangível e o imponderável, que os conceitos da ciência natural ignoram ou negam. Preocupado com os mistérios do processo criativo, tanto dos indivíduos quanto dos grupos, ele lançou (de acordo com o que nos dizem) um ataque geral contra o racionalismo e sua tendência a generalizar, abstrair, assimilar, o não assimilável, unificar o incompatível e, sobretudo, contra seu alegado propósito de criar um corpo de conhecimento sistemático que, em princípio, fosse capaz de responder a todas as questões inteligíveis, isto é, contra a idéia de uma ciência unificada de tudo quanto existe. E, no decorrer dessa propaganda contra o racionalismo, o método científico e a autoridade universal das leis inteligíveis, ele é considerado como tendo estimulado o crescimento do particularismo, do nacionalismo e do irracionalismo literário,

político e religioso, e, conseqüentemente, ter desempenhado um papel principal na transformação do pensamento e da ação dos homens da geração que lhe seguiu.

Esta explicação, que pode ser encontrada em algumas das mais conhecidas monografias sobre o pensamento de Herder, é amplamente verdadeira, porém excessivamente simplificada. Seus pontos de vista exerceram realmente um efeito profundo e revolucionário sobre o pensamento e a ação subseqüentes. Ele tem sido louvado por alguns como o paladino da fé contra a razão, da imaginação poética e histórica contra a aplicação mecânica das regras, do discernimento contra a lógica, e da vida contra a morte, enquanto outros o têm classificado entre os pensadores irracionalistas, confusos ou retrógrados, que interpretaram erroneamente os ensinamentos do Iluminismo e passaram a engrossar as fileiras do chauvinismo e do obscurantismo alemão. Outros, ainda, têm procurado encontrar um denominador comum entre ele e Comte, Darwin ou Wagner e os sociólogos modernos. Embora eu me sinta inclinado a pensar que o alcance do seu conhecimento e sua fidelidade para com as ciências naturais da atualidade têm sido seriamente subestimados; não é minha intenção, neste estudo, pronunciarme diretamente sobre estas questões. Herder se sentia fascinado e estava influenciado pelas descobertas das ciências não menos do que o estava Goethe e, da mesma forma que ele, pensava que delas eram muitas vezes deduzidas falsas inferências. Durante toda sua vida, ele foi um crítico severo e impiedoso dos enciclopedistas, mas sempre aceitou, e até mesmo aprovou, as teorias científicas sobre as quais eles baseavam suas doutrinas éticas e sociais. Herder pensava simplesmente que essas conclusões não podiam decorrer das leis da física ou da biologia recentemente estabelecidas, já que elas iam claramente de encontro ao que, desde o início da autoconsciência social, qualquer observador dotado de sensibilidade sabia ser próprio da experiência e atividade humanas²⁵². Mas não é a atitude de Herder com respeito às ciências naturais da sua época o que eu me proponho a discutir. Meu propósito é limitar-me, tanto quanto possível (e às vezes não o é), ao que de realmente original têm os pontos de vista de Herder, e não, de forma alguma, ao conjunto do que vai dito. Particularmente, procurarei examinar três idéias cardinais existentes na riqueza do seu pensamento tumultuado, idéias essas que têm exercido uma grande influência durante dois séculos e ainda são novas, importantes e interessantes por si mesmas. Eu tenho denominado essas idéias, que vão de encontro à corrente principal do pensamento da sua época, Populismo, Expressionismo e Pluralismo²⁵³.

Iniciarei minha exposição admitindo a mais óbvia das dívidas de Herder para com outros pensadores²⁵⁴.

A tese mantida por Herder no sentido de que a matéria de estudo das ciências históricas é a vida das comunidades e não as realizações dos indivíduos – estadistas, soldados, reis, dinastas, aventureiros e outros homens famosos – já tinha sido exposta por Voltaire, Hume, Montesquieu, Schlozer, Gatterer e, antes

deles, pelos historiadores franceses do século XVI e início do XVII, como também o fez Vico com incomparável imaginação e originalidade. Tanto quanto eu saiba, não existe qualquer prova conclusiva de que Herder tivesse lido *La Scienza Nuova* de Vico até, no mínimo, vinte anos após ter formado sua própria teoria da história; mas embora não a tivesse lido, tinha ouvido falar dela e, provavelmente, já tinha lido os homéricos comentários de Wegelin e Cesarotti. Além disso, a idéia de que os grandes poetas expressavam o pensamento e a experiência de suas sociedades e eram seus verdadeiros porta-vozes estava amplamente difundida durante os anos da formação de Herder. Shaftesbury considerava os artistas como as vozes inspiradas de suas épocas, e von Muralt, Bodmer e Breitinger, na Suíça, colocavam Shakespeare, Milton e os antigos trovadores bem por cima dos ídolos do iluminismo francês, sendo que, a esse respeito, Bodmer coincidia com o devotado admirador de Vico, o Conde Pietro Calepio²⁵⁵; durante a juventude de Herder, a batalha entre o historicismo literário e o neoclassicismo encontrava-se em seu apogeu. Isto pode, talvez, ser suficiente para explicar a surpreendente semelhança entre os pontos de vista de Vico e Herder e a longa e desesperada procura de abordagens mais diretas. Em qualquer caso, a noção dos modelos culturais, como parece indicar o irônico título de uma de suas primeiras obras, *Yet Another Philosophy of History*, estava longe de poder ser considerada como nova na época. Embora em termos gerais, tal consideração já tinha sido apresentada pelo seu irreconciliável inimigo, Voltaire, em seu celebrado *Essai sur les mœurs* e outros trabalhos.

Assim, também a noção de que a variedade de civilizações é, em grande parte, determinada pelas diferenças entre os fatores físicos e geográficos – aos que nos referimos sob a denominação geral de “clima” – tinha passado a ser um lugar comum, a partir de Montesquieu, ocorrendo, antes dele, no pensamento de Bodin, Saint-Evremond, o Abade Du Bos e seus seguidores.

No que diz respeito à arrogância cultural, isto é, a tendência a julgar as sociedades antigas em termos de valores modernos, ela foi exposta como um tema central pelo seu contemporâneo mais antigo, Lessing (embora caiba dentro do possível que ele fosse influenciado por Herder). Ninguém tinha escrito de forma mais causticante que Voltaire contra o hábito europeu de rejeitar como inferiores as civilizações remotas, como no caso da China, que ele elogiou, a fim de expor a ridícula vaidade, exclusividade e fanatismo da “bárbara” atitude judeu-cristã, que não reconhecia outros valores além dos seus. O fato de que Herder voltasse essa arma contra o próprio Voltaire, e o acusasse de manter um ponto de vista estreitamente *dis-huitième* e parisiense, não altera a realidade de que a cabeça e origem de toda a oposição contra o centrismo europeu foi o próprio Patriarca. Voltaire louvou o Egito antigo, como Winckelmann os gregos; Boulanvilliers tinha falado da superioridade das nações nórdicas, e também o fez Mallet em sua celebrada história da Dinamarca; Beat Ludwig von Muralt, em suas *Letters on the English and the French*, já em 1725, tinha traçado um contraste entre o espírito independente dos suíços e o dos ingleses, particularmente dos escritores desta última

nacionalidade, e os maneirismos dos franceses; Hurd, Millar e depois deles, Justus Möser, cantaram louvores à Europa medieval precisamente no apogeu da desdenhosa rejeição da Idade Média por parte de Voltaire e da *Encyclopédie*. Eles constituíam, realmente, uma minoria, mas, enquanto os peões de Möser à vida livre dos antigos saxões, antes de serem tão brutalmente civilizados por Carlos Magno, podem ter sido devidos à influência de Herder, esses hinos não foram criados por ele.

Dava-se então uma nova ênfase às diferenças culturais, e existia um protesto contra a autoridade das normas e leis eternas e gerais. A notória falta de senso histórico, que fez com que Racine e Corneille representassem as personagens clássicas ou exóticas orientais nas roupagens e com as maneiras dos homens da corte de Luís XIV, foi adversamente comentada por Du Bos e severamente satirizada por Saint-Evremond. No outro lado da questão, alguns pietistas alemães, entre outros Arnold e Zinzerdorf, destacavam com grande empenho a proposição de que cada religião tinha um critério próprio e exclusivo, e Arnold baseava nesta convicção sua audaciosa e veemente justificativa para a tolerância dos desvios da ortodoxia luterana, e até mesmo das heresias e da descrença.

A noção do espírito de uma nação ou de uma cultura foi uma idéia central, não só para Vico e Montesquieu, mas também para o famoso publicista Karl Friedrich von Moser, a quem Herder tinha lido e conhecido, e para Bodmer, Breitinger, Hamann e Zimmermann. Bolingbroke falou da divisão dos homens em nacionalidades como estando profundamente arraigada na própria natureza. Em meados do século, existiam muitos celtomaníacos e godomaníacos – particularmente irlandeses e escoceses – que, mesmo sem a ajuda de Ossian, louvavam as virtudes das tribos germânicas ou fálicas, representando-as como sendo moral e socialmente superiores às dos antigos gregos ou romanos, e ainda mais às da decadente civilização dos povos latinos ou mediterrâneos modernos. A célebre carta de Rousseau aos poloneses, aconselhando-os a resistir contra a assimilação imposta pela Rússia, agarrando-se inflexivelmente aos seus costumes e características nacionais, apesar de ser inaceitável como o era para o cosmopolitismo do seu tempo, mostra o mesmo espírito.

No que diz respeito à noção da sociedade como um organismo, que Burke e Herder exploraram tão extensamente, já era, certamente, muito antiga naquela época. O uso de metáforas orgânicas é tão velho, no mínimo, quanto Aristóteles; ninguém as tem utilizado tão abundantemente como os escritores medievais, elas são o cerne e o centro dos traços políticos de John de Salisbury, e a arma conscientemente empregada por Hooker e Pascal contra os novos conceitos científico-mecânicos. Efetivamente, nada existia de novidade nesta noção; muito pelo contrário, ela representa, quando muito, uma volta deliberada a pontos de vista mais antigos da vida social. Isso não é menos verdadeiro no que diz respeito a Burke, que era igualmente inclinado a usar analogias extraídas das novas ciências

biológicas; eu não tenho qualquer notícia de que Burke tivesse lido ou ouvido falar das idéias de Justus Möser ou de Herder.

As diferenças dos ideais, isto é, do que torna felizes os homens e as sociedades, foram brilhantemente ilustradas em seu excelente e original ensaio sobre a *História da Sociedade Civil*, que Herder teve ocasião de ler²⁵⁶.

Em sua explicação geral dos acontecimentos, tanto geofísicos quanto biológicos, que Herder realizou em termos naturalistas, ele adotou o mesmo sistema de enfoque normal utilizado pelos seguidores de Locke, Helvétius, os enciclopedistas e, evidentemente, de todo o Iluminismo. Ao contrário do seu mestre, Hamann, Herder foi decisivamente influenciado pelas descobertas da ciência natural, dando-lhes uma interpretação vitalista, mas sem abordá-las da forma mística ou teosófica em que o fizeram Hemsterhuis, Lavater e outros “intuitivistas”.

A antiga noção de uma grande força cósmica da natureza, incorporada em centros dinâmicos e finitos, tinha sido revivida por Leibniz e era compartilhada por todos os seus discípulos.

Assim, também a idéia de um plano divino realizado na história humana tinha passado ininterruptamente do Antigo Testamento e seus intérpretes judeus para os fundadores do Cristianismo e, logo após, para a formulação clássica de Bossuet.

Fontenelle e o jesuita francês Padre Lafitau, tinham evidenciado paralelos entre os remotos povos primitivos, tanto no tempo quanto no espaço – entre os gregos do tempo de Homero e os antigos romanos, por uma parte, e os peles-vermelhas e as tribos germânicas, pela outra; e os protagonistas desta forma de abordagem, durante os primeiros anos do século, especialmente os escritores ingleses, tais como Blackwell e os Wartons, foram amplamente influenciados por essas especulações, que tinham passado a representar e formar parte do conhecimento de Homero e chegou ao seu auge na Inglaterra e, sob o impulso de Vico, também na Itália. Cesarotti, sem dúvida, percebeu as grandes implicações desta espécie de enfoque da literatura dedicada à filologia e antropologia comparativas e, quando a *Encyclopédie*, em um artigo geral dedicado aos gregos, rejeitou Homero como “um filósofo, teólogo e poeta”, com poucas probabilidades de ser muito lido no futuro, isso foi uma *boutade* caracteristicamente partidária, no espírito de Descartes e Pierre Bayle, contra o respeito pelo passado e pela fatigante erudição, um eco retardado da batalha dos antigos e dos modernos. Nem a própria Bíblia, que Vico não tinha ousado tocar, foi deixada sem criticar. O criticismo filosófico e histórico de seu texto que, no século anterior, tinha sido iniciado por Spinoza e o Padre Simon, malgrado alguma oposição por parte da ortodoxia cristã, tanto católica como protestante, prosseguiu, com certa precaução, estritamente de acordo com as regras do conhecimento secular. Astruc,

na França, Lowth, na Inglaterra e, posteriormente, Michaelis, na Alemanha (e na Dinamarca), trataram a Bíblia como um monumento da literatura oriental, composto no decorrer de várias épocas. Todo o mundo sabe da dívida de Gibbon para com o tratamento friamente secular do moiseísmo da primitiva história eclesiástica cristã. Herder, que não era um pesquisador treinado, tinha muito em que apoiar-se.

A mesma coisa acontecia com o patriotismo lingüístico de Herder. A defesa do idioma alemão tinha sido vigorosamente empreendida por Martin Opitz, nos primeiros anos do século XVIII, passando, a partir de então, a formar parte do programa deliberado dos teólogos, homens de letras e filósofos. Mencke, Horneck, Moscherosch, Logau e Uden são nomes que podem não significar grande coisa para os leitores ingleses da atualidade, mas nos dois séculos que sucederam ao da Reforma, seus donos lutaram com grande empenho e sucesso, sob a liderança de Lutero, contra o latim e o francês; e outros homens mais famosos, como Pufendorf, Leibniz, Thomasius, Wolff, Hamann e Lessing, já tinham se empenhado nessa mesma campanha muito tempo antes. Também com respeito a isso, Herder iniciou sua tarefa com algo que, na sua época, já tinha sido estabelecido como uma atitude germânica tradicional.

No que diz respeito à inversão de valores, isto é, do triunfo do concreto sobre o abstrato, a acentuada volta no sentido do imediato, do estabelecido, do experimentado e, sobretudo, o afastamento das abstrações, teorias e modelos estilizados, a restauração da qualidade em sua antiga posição sobre a quantidade e a recuperação da primazia dos dados imediatos dos sentidos sobre as qualidades primárias da física, foram os que deram fama a Hamann nessa causa. Ela foi a que formou a base das pesquisas “fisionômicas” de Lavater; era, no mínimo, tão antiga quanto Shaftesbury, e está em consonância com os trabalhos do jovem Burke.

Na época do aparecimento de Herder, a reação contra a reorganização do conhecimento e da sociedade através da aplicação dos princípios científicos encontrava-se em seu apogeu. Em 1750, Rousseau, em seu *Primeiro Discurso*, tinha-se lançado contra ela e, sete anos mais tarde, sua carta moralizadora e reacionária, dirigida a d'Alembert, denunciando o que se passava, marcou seu total rompimento com o partido dos *philosophes*, como ambos os lados se apressaram em reconhecer. Na Alemanha, essa tendência se encontrava solidamente reforçada pela introvertida tradição do movimento pietista. A solidariedade humana e o respeito mútuo desses pequenos grupos, inspirados pela sua ardente fé protestante; sua crença na verdade lisa e pura, no poder da bondade e na luz interna; seu rígido sentido do dever e da disciplina; seu perpétuo auto-exame; sua obsessão com a presença do mal, que ocasionalmente adquiria formas históricas ou sádicas e dava lugar a uma exageradamente untuosa hipocrisia; e, principalmente, sua preocupação com a vida do espírito, que consideravam ser a única que podia liberar os homens do domínio da carne e da natureza – todas essas forças e tensões

eram muito fortes naqueles que cresceram nesse ambiente tão austero, e especialmente nos prussianos orientais, Knutzen, Hamann, Herder e Kant. Embora Kant e Herder se encontrem separados por um grande abismo intelectual, ambos compartilham um elemento comum: o ardente desejo pela autodeterminação espiritual, em contraposição à semiconsciente, deriva ao longo da corrente do dogma (teológico ou científico) sem críticas, pela independência moral (tanto dos indivíduos como dos grupos) e, sobretudo, pela salvação moral.

Se a partir dessas atitudes e doutrinas, Herder não tivesse feito outra coisa além de criar uma síntese genuína e construir, senão um sistema, pelo menos um *Weltanschauung* destinado a exercer uma influência decisiva na literatura e no pensamento do seu país, isso, por si só, já teria sido suficiente para torná-lo merecedor de um lugar de destaque na história da civilização. A invenção não é tudo. Se uma pessoa fosse chamada a mostrar o que é estritamente original nas doutrinas individuais de Locke ou Rousseau, Bentham ou Marx, Aquino ou até mesmo o próprio Herder, não lhe seria muito difícil seguir o rasto de todas elas, até chegar a “origens” anteriores. Todavia, isso não vai em detrimento da originalidade nem do gênio desses pensadores. “O troco de um *Napoléon d’or* não é um Napoleão”. Não obstante, meu propósito não é avaliar o trabalho de Herder como um todo, mas apenas considerar certas doutrinas autenticamente *sui generis* que ele originou, e discuti-las, não só em benefício da justiça histórica, senão também como pontos de vista particularmente relevantes e interessantes em nossa própria época. Não acredito estar errado ao afirmar que a reivindicação definitiva de Herder não necessita apoiar-se no que de mais original tinha o seu pensamento. Paradoxalmente, sua vasta influência geral tem, às vezes servido para toldar a que ele, virtualmente só, exerceu sobre todo o mundo.

II

Voltemos, no entanto, aos três temas do presente estudo, ou seja:

1. O populismo, que é a crença na importância de pertencer a um grupo ou uma cultura e que, para Herder pelo menos, não é político, mas certamente e até certo limite, antipolítico e diferente, ou mesmo oposto, do nacionalismo.

2. O expressionismo²⁵⁷, ou doutrina baseada em que a atividade humana em geral, e a arte em particular, expressam a personalidade completa do indivíduo ou do grupo, e são inteligíveis unicamente até o limite em que elas assim o fazem. Mais especificamente, o expressionismo pretende que todas as obras dos homens se situam por cima da palavra falada; não são objetos separados de seus criadores; formam parte de um processo dinâmico de comunicação entre as pessoas, e não constituem objetos bonitos ou repelentes, interessantes ou enfadonhos, independentemente existentes, sobre os quais os observadores externos podem lançar o olhar frio e desapaixonado com que os cientistas, ou qualquer um não dado ao

panteísmo ou ao misticismo, olha para os objetos da natureza. Isso está relacionado com as noções mais avançadas de que cada forma de auto-expressão humana é, em certo sentido, artística, e de que a auto-expressão forma parte da essência dos seres humanos como tais, os quais, por sua vez, acarretam distinções tais como as existentes entre as vidas integrais e divididas, ou comprometidas e não comprometidas (isto é, irrealizadas), e daí levam ao conceito dos vários obstáculos, humanos ou não, opostos à auto-realização, que é a forma mais rica e harmoniosa de auto-expressão pela qual, consciente ou inconscientemente, vivem todas as criaturas.

3. O pluralismo, isto é, a crença, não apenas na simples multiplicidade, mas também na incomensurabilidade dos valores das diferentes culturas e sociedades e, além disso, na incompatibilidade dos ideais igualmente válidos, junto com a implicada consequência revolucionária de que as noções clássicas de um homem e uma sociedade ideal são intrinsecamente incoerentes e sem significado.

Cada uma destas três teses é relativamente nova; todas elas são incompatíveis com as doutrinas centrais históricas, morais e estéticas do Iluminismo. Nenhuma é independente das demais. No imensamente rico, ilimitável e variado panorama oferecido pelos trabalhos de Herder, tudo está interligado. Aliás, a noção da unidade na diferença e, ainda mais, das diferenças na unidade, constitui sua obsedante *idée maîtresse*. Daí a recorrência de um tema constante em todas as suas discussões: a identidade “orgânica” da personalidade com o modo de vida que ela dirige, a unidade empírica e metafísica do físico e do mental, do intelecto, da vontade, sentimento, imaginação, linguagem e ação; distinções e classificações que ele, na melhor das hipóteses, considerava como superficiais e, na pior, como profundamente enganosas. Daí a ênfase na unidade do pensamento com o sentimento, da teoria com a prática, do público com o privado, e seu sincero, contínuo e heróico esforço em ver o universo como um processo unificado. As célebres palavras com as quais dá início a seu trabalho mais famoso e ambicioso, *Idéias para uma Filosofia da História*, “a terra é uma estrela entre as estrelas”, são muito características. Nessa obra, aparecem capítulos sobre a geologia e o clima, e a vida mineral, vegetal e animal, bem como lições sobre geografia física, até, finalmente, alcançar o homem. Nela podemos ver a correspondente tentativa de relacionar todas as artes e todas as ciências, e de representar as experiências religiosas, artísticas, sociais, políticas, econômicas, biológicas e filosóficas como facetas de uma atividade. E visto o modelo ser um só, o fato e o valor não se encontram separados (*pace* Hume e Kant, com cujos trabalhos Herder estava muito familiarizado). Compreender uma coisa era, para ele, ver como ela podia ser vista, determinada e avaliada como o era, dentro de um contexto específico, por uma cultura ou tradição em particular. A compreensão do que uma crença, uma parte de um ritual, um mito, um poema ou um uso lingüístico significavam para um grego dos tempos de Homero, um camponês das repúblicas do Báltico, um hebreu antigo ou um índio americano; qual era a parte que isso desempenhava em

suas vidas, era para Herder ser capaz, não só de dar uma explicação científica ou baseada no bom senso, mas também uma razão ou justificativa da atividade em questão ou, quando menos, avançar muito longe nesse sentido. Explicar as experiências ou atitudes humanas é ser capaz de transpor-se ou colocar-se harmoniosamente na situação dos seres humanos que desejamos “explicar”, o que importa em compreender e comunicar a coerência de um modo de vida, sentimento e ação particulares e, conseqüentemente, a validade de um ato ou ação determinados, e o papel que desempenham na vida e no ambiente “naturais” daquela situação. A explicação e a justificação, a referência às causas e os propósitos, ao visível e o invisível; as declarações dos fatos e sua avaliação em termos de padrões históricos de valores importantes para eles, se fundem mutuamente e parecem, para Herder, pertencer a um único e não a vários tipos de pensamento. Herder é um dos criadores da doutrina secular da unidade do fato e do valor, da teoria e da prática, do “é” e do “deve ser”, do julgamento intelectual e do comprometimento emocional, do pensamento e da ação.

Os críticos mais acerbos de Herder sempre têm admitido o poder e a amplitude de sua imaginação. Ele tinha realmente uma extraordinária capacidade para conceber uma grande variedade de sociedades possíveis e reais, no presente e no passado, e mostrava sempre uma cordial simpatia sem paralelo para com todas elas, inspirando-se na possibilidade de reconstruir formas de vida como tais, e deliciando-se em expor seu caráter individual e a plenitude da experiência humana nelas incorporada; quanto mais estranho ou extraordinário era um indivíduo ou uma cultura, tanto mais satisfeito ele estava. Raramente condenava nada que mostrasse ser colorido ou exclusivo: os índios americanos e os persas, Grécia e Palestina, Arminius e Maquiavel, Shakespeare e Savonarola, lhe pareciam igualmente fascinantes. Ele antipatizava profundamente com as formas tendentes à uniformidade e à assimilação, tanto na vida quanto nos livros dos historiadores, de uma cultura ou modo de viver com outro. Conscientemente, observava as uniformidades, mas sentia-se fascinado pela exceção. Condenava a ereção de muralhas entre gêneros, mas procurava o maior número possível de distinções de espécies dentro de um gênero, e de indivíduos dentro das espécies. Hamann tinha lhe aconselhado a necessidade de guardar a sensibilidade para os fenômenos históricos ou culturais específicos, de evitar tornar-se insensível por causa da sua paixão pela classificação e a generalização exigida pelo entrelaçamento de conceitos precisos, uma tendência fatal que ele atribuía às ciências naturais e seus escravos, os franceses que desejavam transformar tudo através da aplicação do método científico. Da mesma forma que Hamann, Herder conservou sua impressionabilidade infantil, sua capacidade de reagir espontaneamente ante o entrecortado, irregular e não sempre descritível conjunto de dados fornecidos pela imaginação, pelos sentidos, pela revelação religiosa, pela história e pela arte. No museu de seus conceitos, não se apressava em referi-los a seus casos apropriados, e estava completamente penetrado pelo novo espírito do empirismo e da inviolabilidade dos fatos. Não tanto quanto Hamann, porém mais do que até mesmo

Lessing e Diderot, e incomparavelmente mais que os materialistas e “sensualistas” oficiais, como Condillac ou Helvétius, Herder evitou a tentação de reduzir o heterogêneo fluxo da experiência a unidades homogêneas, rotulando-as e encaixando-as em estruturas teóricas, a fim de ser capaz de prevêê-las e controlá-las. A notória exuberância e informidade de suas idéias decorreu, no mínimo, tanto do seu sentido da complexidade dos fatos, quanto de sua mente naturalmente entusiástica e confusa. Como escritor, foi exuberante e desordenado, mas não obscuro ou vago; nem mesmo em seus maiores êxtases se mostrou sonambúlico ou auto-intoxicado, nem em seus momentos mais líricos intentou voar, afastando-se dos fatos, para um paraíso ideal, como os poetas metafísicos alemães do seu tempo, Gleim ou Uz, ou Klopstock, ou ainda, ocasionalmente, Goethe. Já houve grandes cientistas e filósofos que, freqüentemente, causaram impacto exagerando violentamente seus critérios originais, mas Herder nunca se afastou do que via, sentia, ouvia ou aprendia. Seu sentido da textura da realidade era concreto, enquanto seus poderes analíticos eram escassos. As três teses originais que constituem a matéria deste estudo mostram isso uma e outra vez e, conseqüentemente, têm sido muitas vezes motivo de irritação para outros pensadores logicamente mais dotados, claros e meticolosos.

III

Começemos com o estudo do Populismo de Herder, ou seja, a idéia do que é pertencer a um grupo. Todo o mundo parece estar de acordo em que Herder se iniciou como um defensor típico, quase rotineiro, dos grandes ideais do Iluminismo do século XVIII, isto é, como um humanitário, um cosmopolita e um pacifista. Posteriormente, assim parece ser suposto, ele passou para uma posição mais reacionária, a da subordinação da razão e do intelecto ao nacionalismo, da francofobia, da intuição, e da fé e crença sem críticas na tradição. Depois de tudo, não foi essa, até certo ponto, a evolução de outros pensadores, tanto da sua geração como da que lhe sucedeu, na Alemanha? Esses pensadores, quase sem exceção, começaram recebendo extasiados o advento da Revolução Francesa, cantando louvores à liberdade e denunciando como obsoleto e brutalmente opressivo o domínio dos trezentos príncipes alemães, até que, horrorizados pelo Terror e feridos pela humilhação militar da Alemanha pelos exércitos da França revolucionária ou, ainda pior, pelos de Napoleão, passaram a ser patriotas, reacionários e irracionalistas românticos. Não foi este o caminho seguido por Fichte (principalmente por Fichte), Görres, Novalis e os Schlegels, Schleiermacher e Tieck, Gentz, Schelling e, até certo ponto, inclusive pelo grande libertário Schiller? Não ficaram Goethe e Humboldt (e George Forster, embora morresse antes de consolidar-se a reação) quase sós em sua inabalável fidelidade à razão, tolerância e unidade da humanidade, em sua independência do nacionalismo e, junto com Kant e Hegel, em sua aversão por todas as formas de reações emocionais coletivas? Não será razoável supor que esse processo de retraimento da razão também teve lugar em Herder? É verdade que ele morreu antes das mais esmagadoras derrotas terem

sido infringidas por Napoleão aos exércitos e príncipes alemães, mas, apesar disso, não é menos verdade que Herder começou como um cosmopolita e terminou como um nacionalista. Nisso, portanto, também poderia parecer que o orgulho nacional ferido e, talvez, a idade e o esmorecimento do utopismo da juventude teriam exercido seu efeito inexorável; todavia, esse ponto de vista me parece insustentável. Não importa qual possa ter sido a evolução de Fichte ou de Friedrich Schlegel, a forma do nacionalismo de Herder foi sempre a mesma ao longo de toda a sua vida. Seu sentimento nacional não era político e nunca o foi, nem ele nunca abandonou ou modificou a espécie de universalismo que lhe era peculiar e com a qual tinha começado, tanto no caso das duas tendências serem consistentes ou não (o qual pouco lhe importava), permanecendo-lhe fiel durante toda sua longa e copiosa atividade intelectual.

Já em 1765, aos vinte e um anos de idade, em um discurso pronunciado em Riga, cidade oficialmente russa, onde ocupava o cargo de pregador luterano, respondendo à pergunta: “Temos, ainda, uma república e uma mãe-pátria como tinham os antigos?”²⁵⁸, Herder declarou não ser mais este o caso. Na Grécia, a força e a glória da *polis* eram os objetivos supremos de todos os homens livres. A religião, a moral, a tradição, todos os aspectos da atividade humana eram consequência e estavam encaminhados a conservar a cidade, e qualquer perigo que a ameaçasse constituía um perigo contra tudo aquilo que seus cidadãos eram e pelo qual viviam; se ela caía, tudo caía com ela. Mas então, ele continuou dizendo, veio o Cristianismo, e os horizontes da humanidade tornaram-se imensuravelmente mais amplos. O Cristianismo, explicou, é uma religião universal; ele abrange todos os homens e todos os povos; ele transcende todas as lealdades locais e temporárias, na adoração do que é eterno e universal²⁵⁹.

Essa tese era altamente característica do humanismo cristão do *Aufklärung* alemão e, a despeito de tudo quanto tem sido dito em contrário, Herder nunca abandonou esse ponto de vista. Próximo já do término de sua vida, continuava expressando sua crença central utilizando palavras similares às dos seus primeiros trabalhos: “Jactar-se de pertencer a um país é a forma mais estúpida das jactâncias. Uma nação é um jardim desarrumado, cheio de plantas boas e más, de vícios e loucuras misturados com méritos e virtudes. Por que Don Quixote irá quebrar uma lança pela sua Dulcinéia?”²⁶⁰ O patriotismo era uma coisa, o nacionalismo outra: “Um afeiçoamento inocente à família, à linguagem, à própria cidade ou ao próprio país e suas tradições, não devem ser condenados”. Mas ele continua dizendo que o “nacionalismo agressivo” é detestável em todas suas manifestações, e que as guerras não são mais do que crimes. Isso é assim porque “Todas as grandes guerras são, essencialmente, guerras civis, já que todos os homens são irmãos, e são, portanto, fratricídios abomináveis”²⁶¹. Um ano mais tarde, acrescentou: “Nós precisamos de heróis mais nobres que Aquiles, de patriotas mais sublimes que Horatius Cocles”²⁶². E muitos anos depois, em 1794, repetia: “Uma mãe-pátria enfrentando outra em sangrenta batalha é o pior barbarismo do

vocabulário humano”. Esses pontos de vista dificilmente podem ser devidos ao simples fato, pelo qual as vezes são explicados, de que o nacionalismo político teria apresentado uma perspectiva excessivamente pouco realista em um país debilitado e dividido, governado por várias centenas de déspotas hereditários; assim, inclusive a alegação deste motivo, demonstra uma falta de sentido histórico. Os italianos, por exemplo, que não estavam menos divididos nem eram menos politicamente impotentes, tinham desenvolvido um claro e ardente desejo pela unificação política, que datava, quando pouco, da época de Maquiavel, embora as condições políticas e sociais, na Itália, não fossem assim tão diferentes das que existiam no século XVIII na Alemanha.

A atitude de Herder era a de uma pessoa normalmente esclarecida na época; o importante, todavia, é que ele nunca a abandonou. Herder acreditava na afinidade, na solidariedade social, no *Volkstum*, na nacionalidade; mas, até o fim de sua vida detestou e denunciou todas as formas de centralização, coerção e conquista que, tanto ele como o seu mestre, Hamann, viam encarnadas e simbolizadas no malfadado Estado. A natureza cria as nações e não os Estados²⁶³. “O Estado é um instrumento de felicidade para um grupo”^{263a}, não para os homens como tais. Não existe nada contra o qual ele lutasse mais eloqüentemente que o imperialismo – o esmagamento de uma comunidade por outra, a eliminação das culturas locais pisoteadas pela bota de algum conquistador. Herder rivalizava com Justus Möser em sua afeição pelas tradições e instituições duradouras, incorporadas nas formas particulares de vida que tivessem dado origem à unidade e à continuidade de uma comunidade humana, sem ligar para a *virtù*, no sentido renascentista do termo. Alexandre o Grande, Júlio César, Carlos Magno, não foram heróis para ele. A base do Estado é a conquista, e a história dos Estados é a história da violência e da agressão manchada de sangue. O Estado é a roda de Ixion e exige a auto-imolação sem sentido. “Por que deveriam centos de pessoas sofrer fome e frio para satisfazer o capricho de um louco coroadado, ou os sonhos alimentados pela imaginação de um *philosophe*?” Esta pergunta poderia ser dirigida a Frederico o Grande e seus conselheiros franceses, mas sua importância é universal. Todo domínio dos homens sobre seus semelhantes é contrário às leis da natureza. As verdadeiras relações humanas são as que existem entre pai e filho, marido e mulher, filhos, irmãos, amigos, homens; estes termos expressam relações naturais que podem fazer a gente feliz. Tudo o que o Estado nos tem dado são contradições e conquistas²⁶⁴ e, talvez, o pior de tudo, desumanização (“Que prazer existe em ser uma cega roda dentada em uma máquina?”²⁶⁵) Deus dividiu o mundo mediante oceanos e montanhas para evitar que algum terrível Nimrod conquistasse sua totalidade. O *Ideen* se antecipou aos historiadores socialistas na representação da história dos conquistadores como a história dos caçadores de homens. Apesar do seu empenho em olhar com simpatia, ou quando menos imparcialmente, todas as culturas e todas as nações, Herder nunca pôde resolver-se a esquecer que Roma tinha esmagado as culturas dos povos que conquistou, nem mesmo a de Cartago. É possível que exista mérito na eficiência e na unidade,

mas, para ele, esse mérito era mais do que contrabalançado pela tragédia da destruição, isto é, pela maldade do bárbaro desrespeito por tantas formas espontâneas e naturais de auto-expressão humana. “O que a natureza separou pela linguagem, os costumes, o caráter, não deve ser artificialmente unificado pelo homem, através da química.”²⁶⁶ Isto é o que os romanos intentaram fazer e como todo o Império Romano foi mantido junto. E seu “Sacro” sucessor não foi melhor; foi um monstro inatural, um grampeamento absurdo de culturas incomparáveis, “uma cabeça de leão com cauda de dragão, uma asa de águia e uma garra de urso (‘coladas juntas’) em um símbolo impatriótico de um Estado”²⁶⁷. Os judeus, “parasitas prestamistas de dinheiro”²⁶⁸ agora, pelo menos, não eram auto-adoradores; eles são louvados por não terem feito da Palestina a origem e o centro do mundo, por não terem idealizado seus ancestrais, e por não derivarem sua genealogia de deuses e semideuses (e isto é o que os tem feito sobreviver à Diáspora²⁶⁹). Os impérios, especialmente os multinacionais (“extravagante mistura de várias tribos e povos sob um mesmo cetro”), se apóiam na força, têm pés de barro e devem desmoronar. As teocracias baseadas em algum princípio não político, em alguma força espiritual ou religiosa – a China ou o Egito, por exemplo, para mencionar apenas crenças não cristãs – têm demonstrado ser correspondentemente mais duráveis. A espada do espírito é melhor do que a pura força bruta; nem mesmo a mais acentuada pobreza ou a mais profunda miséria, e ainda menos a ambição ou o desejo de poder, constituem motivos para que os homens recorram à violência. Da mesma forma que Möser, Herder lamenta o fato dos alemães serem pobres, desprezados e famintos, de que a viúva de Lutero tivesse que suplicar a ajuda do rei da Dinamarca, de que Kepler morresse de fome, de que homens de fala alemã se espalhassem e ficassem exilados na Inglaterra, América, Rússia, Transilvânia, de que artistas e inventores bem-dotados se vissem necessitados de abandonar seu país e dedicassem seus dotes a estrangeiros, de que os hessianos fossem vendidos e comprados como “escravos negros” enquanto suas famílias pereciam de fome. Todavia, ele nunca acreditou que a conquista fosse a resposta, e toda a sua vida insistiu no quanto insensato e cruel é o imperialismo.

Em seu primeiro ensaio sobre filosofia da história (*Auch Eine Philosophie*, de 1774) ele fala dos conquistadores romanos como de um composto de “sangue, luxúria, vícios sinistros – um rastro de sangue”. Vinte e trinta anos mais tarde, e até mesmo nos últimos de sua vida, continua denunciando a desumanidade do domínio colonial, antigo e moderno: “Os povos estrangeiros eram julgados (por Roma) em termos de costumes para eles desconhecidos”; impostos pela violência, eles “distorciam o caráter dos conquistados”, até que “a águia romana... tirava seus olhos, devorava suas entranhas e cobria seus corpos miseráveis com suas asas enfraquecidas”. “O dia em que a sangrenta tirania de Roma se uniu à cristandade não foi um dia feliz...” Roma arruinou a Grécia e os reis teutônicos, enquanto os poloneses recentemente convertidos exterminavam os prussianos e escravizavam “os pobres bálticos e os pacíficos eslavos”^{269a}. “Pode alguém mencionar uma nação”, ele pergunta em suas *Letters on the Advancement of Mankind* (1793-7), “onde

os europeus tenham entrado sem desonrar-se a si mesmos ante uma humanidade indefesa e confiante, mediante a palavra injusta, o fraude ganancioso, a opressão esmagadora e as doenças que levaram consigo? Nossa parte da terra não deveria ser chamada a mais sábia, senão a mais arrogante, agressiva e cobiçosa; o que ela tem dado a esses povos não é civilização, mas a destruição dos rudimentos de suas próprias culturas, sempre que teve ocasião de destruí-las”. Isso é o que os ingleses têm feito na Irlanda e no planalto da Escócia, e o que os europeus fizeram em suas colônias, cujos nativos têm “desenvolvido uma paixão pelo álcool, por meio da qual foram considerados amadurecidos para converter-se a nossa fé”²⁷⁰. Em 1802, em seu periódico *Adrastea*, ele imagina uma conversa entre um asiático e um europeu, no decorrer da qual o asiático (um hindu) diz: “Diga-me, vocês ainda não perderam o hábito de procurar converter a sua fé as pessoas que vocês roubam, saqueiam, escravizam, assassinam e privam das suas terras e propriedades, e aos quais vossos costumes parecem revoltantes? Supondo que uma dessas pessoas fosse a vossa terra e, insolentemente, proclamasse ser absurdo tudo quanto vocês acham mais sagrado – suas leis, sua religião, seu saber, suas instituições, e assim por diante, o que vocês fariam com ela?” “Oh, mas isso é um assunto completamente diferente”, replicou o europeu, “nós temos força, navios, canhões, *cultura*”²⁷¹. Sobre este tema Herder continuava inflexível e veemente: “Por que você está derramando água sobre a minha cabeça?”, perguntou um escravo moribundo a um missionário cristão. “Para que você possa ir ao Paraíso”. “Eu não quero ir a um paraíso onde há homens brancos”, respondeu o escravo e, virando-se de lado, morreu²⁷². “Dessa forma, nós, europeus, nos empenhamos em forjar as correntes com as quais eles nos amarrarão”. Herder demonstra estar tão certo quanto Karl Marx de que aqueles que oprimem e exploram os outros, e impõem pela força suas próprias instituições nos demais, estão cavando sua própria sepultura – de que um dia “as vítimas se levantarão contra nós e utilizarão nossos lemas, nossos métodos e nossos ideais para esmagar-nos”²⁷³.

A missão da Alemanha não é conquistar, é ser uma nação de pensadores e educadores. Essa é sua verdadeira glória²⁷⁴. O sacrifício – o auto-sacrifício – e não o domínio de um homem sobre outro, é seu objetivo adequado. Herder se opõe contra tudo quanto é predatório, e contra o uso da força em benefício de qualquer causa que não seja a autodefesa. As Cruzadas, não importa o cristão que pudesse ter sido sua inspiração, visto terem conquistado e esmagado outras comunidades humanas, foram odiosas para ele. Herder considerava o consentimento como uma base falsa da sociedade, já que, em última instância, por muito racional ou voluntário que ele seja, não deixa de ser uma forma de ceder ante a força, enquanto as relações humanas devem apoiar-se no respeito, na afeição, no parentesco e na igualdade, e não no medo ou na prudência e no cálculo utilitário. Quando as religiões esquecem os objetivos do homem e passam a ser cultos mecânicos e vazios, se convertem em uma fonte de mistificação ininteligível e suas cerimônias degeneram em um recital de fórmulas mortas, e os sacerdotes, que já não mais entendem sua própria fé, tornam-se instrumentos de outras forças; principal-

mente do Estado e dos homens que o controlam. Para ele, como para Nietzsche, o Estado é o mais frio de todos os monstros frios. Nada em todo o conjunto da história humana lhe era tão odioso como as Igrejas e sacerdotes a serviço do poder político; deles fala nos mesmos termos que Voltaire ou Holbach. No concernente ao Estado, Herder diz, com palavras que poderiam ter sido de Rousseau, ele rouba os homens de si mesmos²⁷⁵. O Estado se converte em uma droga com cuja ajuda os homens procuram esquecer-se de si, e passa a ser um método autogerado de escapar à necessidade de viver, criar e decidir. Ainda mais, o simples exercício da atividade burocrática é uma forma de auto-intoxicação, e Herder fala dele como de uma espécie de ópio com o qual os homens se metamorfoseiam em funcionários mecânicos. Profundas são as diferenças, tanto pessoais como literárias, que separavam Herder de Goethe e Schiller, mas quando estes, em seu *Xenien* escrito em parceria, dizem:

*Deutschland? aber wo liegt's, Ich weiss das Land nicht zu finden
Wo das Gelehrte beginnt, hört das Politische auf.*

(*Das Deutsche Reich*)

ou ainda:

*Zur Nation euch zu bilden, Ihr hoffet es, Deutsche vergebens;
Bildet, Ihr könnt es, dafür, freier zu Menschem euch aus,*

(*Deutscher National Charakter*)

também falam por Herder. O Estado é a substituição de mecanismos por vidas; uma visão de uma realidade que o assustava tanto quanto assustava a Rousseau.

Qual é, então, a vida adequada para os homens? Eles deveriam viver em unidade naturais, isto é, em sociedades unidas por uma cultura comum. A natureza cria nações e não Estados²⁷⁶, nem faz nações intrinsecamente superiores a outras. Independentemente das qualidades que pudessem ter os antigos germânicos, “considerá-los, por esse motivo, como o povo europeu escolhido por Deus, ao qual Ele, em virtude de sua inata capacidade, tenha concedido o direito de possuir todo o mundo e ser servido por outros povos – isso seria uma ignóbil vaidade de bárbaros”²⁷⁷. Não existe *Favoritvolk*²⁷⁸. Uma nação é feita do que ela é pelo seu “clima”, educação, relações com seus vizinhos e outros fatores mutáveis e empíricos, e não por uma essência íntima impalpável ou por um fator inalterável, como a raça ou a cor. Tudo isso, que ele disse, já bem adiantado em anos, é o puro leite da doutrina do Iluminismo. Herder protesta, não sem certa satisfação maliciosa (como também o fez Hamann com satisfação igualmente irônica), de que o grande liberal, Kant, em sua *Anthropologie*, dava excessiva ênfase à raça e à cor. Da mesma forma, ele se mostra indignado quanto à proposição de Kant, no sentido de que todos os homens necessitam um dono, e replica que “os animais necessitam dono, não os homens”²⁷⁹, condenando a filosofia da história, de Kant, de acordo com a qual os vícios da humanidade – o desejo de poder, o domínio dos

escassos recursos da terra – são os que estimulam a competição e a luta, e, conseqüentemente, o progresso, com o corolário de que os sofrimentos do indivíduo são indispensáveis para o melhoramento das espécies (doutrina essa destinada a atingir seu mais alto desenvolvimento em Hegel e, sob outra forma, na doutrina evolucionária de Spencer e nas fantasias do darwinismo social). Herder repudiava essas doutrinas apoiando-se no mesmo espírito do cosmopolitismo liberal e individualista de Weimar. Aliás, a percepção das cruéis e sinistras implicações contidas em qualquer doutrina que predique o sacrifício dos indivíduos no altar das grandes abstrações, isto é, das espécies humanas, sociedade, civilização ou progresso (que outros pensadores mais recentes iriam chamar de raça, Estado, classes e elites escolhidas) encontra aqui seu verdadeiro início. A não dissimulada falta de simpatia de Kant pelas arrasadoras e pouco precisas generalizações de Herder, bem como suas alegações de que elas nunca encontraram apoio em qualquer evidência adequada ou argumento rigoroso pode, em parte, explicar a escolha deliberada, por Herder, do famoso paladino da voz inexorável do dever, da igualdade moral dos homens, do valor infinito do indivíduo como alvo do seu próprio veemente anti-racismo e antiimperialismo, e da sua defesa do direito de todos os homens e nações a desenvolver-se de acordo com os delineamentos escolhidos por eles mesmos. Para Herder, a variedade não implica conflito. Ele não vê por que uma comunidade dedicada ao desenvolvimento do seu próprio talento natural não poderia respeitar uma atividade similar por parte das outras. O Kant do *Grundlegung* ou do *Zum ewigen Frieden* poderia ter concordado com isso, mas o Kant da *Anthropologie* e outros ensaios sobre a história universal é evidente que não. Kant traçou uma nítida linha divisória entre, por uma parte, a moralidade individual, universal, absoluta e livre de conflitos internos, baseada em uma racionalidade transcendente, completamente desligada da natureza, da história e da realidade empírica, e, pela outra, as desarmonias dos processos da natureza, cujo alvo era a conservação das espécies e a promoção do progresso através da competição e da guerra. Herder não teria aceitado nada disso. Ele achava esse dualismo totalmente ininteligível. As sólidas e agudas distinções entre classes de experiência, faculdades físicas e mentais, razão e imaginação, e entre o mundo dos sentidos e os mundos da compreensão ou da vontade ética, ou conhecimento *a priori*, lhe pareciam outras tantas separações artificiais, “paredes de madeira” construídas por filósofos, para os quais nada corresponde na realidade. O mundo de Herder era orgânico, dinâmico e unitário; cada um dos seus ingredientes era, ao mesmo tempo, exclusivo e estava entrelaçado com todos os demais através de uma infinita variedade de relações que, afinal, não podiam ser analisadas nem mesmo descritas completamente. “As similaridades, classes, ordens e estágios”, escreveu em 1775, “são apenas ... castelos de um jogo de naipes. O Criador de todas as coisas não vê como vêem os homens. Ele não conhece classes; cada coisa é parecida apenas a ela mesma”²⁸⁰. “Eu não tenho certeza de saber o que significa ‘material’ e ‘imaterial’. Não acredito que a natureza tenha erigido muralhas de ferro entre esses termos ... Não posso vê-las em parte alguma ...”²⁸¹. Ele se mostra ansioso em não perder qualquer parte

da realidade, em não obliterar, elidir ou alisar as irregularidades para encaixá-las dentro de um sistema ou encobri-las habilmente mediante uma fórmula geral. Herder herdou do seu professor, Hamann, o desejo de entender a totalidade do conjunto, em todas as suas manifestações peculiares, complexas e historicamente mutantes (isso é o que fascinava e influenciava constantemente o jovem Goethe, quando eles se encontraram, em 1770), e foi muito mais longe que Montesquieu, que levantou a bandeira da revolta contra “*les grands simplificateurs*”. As fontes da vida são misteriosas e permanecem ocultas para aqueles que não possuem o senso da natureza interna do espírito de uma sociedade, uma época, um movimento, que é uma sensibilidade morta pela dissecação praticada pelas *lumières* francesas e seus imitadores acadêmicos alemães. Da mesma forma que Hamann, ele estava convencido de que a clareza, o rigor, a severidade da análise e a disposição racional e ordenada, tanto na teoria quanto na prática, somente podem ser comprados a um preço excessivamente alto. Nesse sentido, ele foi o crítico mais profundo do Iluminismo, tão formidável como Burke ou de Maistre, porém livre dos seus prejuízos reacionários e da aversão que estes sentiam pela igualdade e a fraternidade.

IV

No que concerne à doutrina da expressão de Herder, ele a relacionava profundamente com a maneira na qual e pela qual vivem os homens. Que é o que determina as unidades nas que é “natural” que eles vivam? Apesar da sua tendência a considerar a família e as instituições patriarcais como as formas básicas de associação humana, Herder não afirma explicitamente a doutrina de Aristóteles (e de Rousseau) de que uma sociedade humana “natural” ou satisfatória deve estar constituída apenas de pequenos grupos humanos, onde todos possam conhecer-se pessoalmente e (na frase de Aristóteles) um heraldo possa seu ouvido por todos. Os grupos humanos, grandes e pequenos, são produto do clima, da geografia, das necessidades físicas e biológicas, e outros fatores similares; eles estão formados unitariamente pelas tradições e memórias comuns, das quais o principal elo e veículo – aliás, mais do que veículo, a verdadeira encarnação – é a linguagem. Existe algo de mais precioso para uma nação além da linguagem dos seus pais? Nela reside a totalidade do seu mundo, constituído pela tradição, a história e princípios de vida; toda a sua alma e coração²⁸². Isso é assim porque, visto que pensar é usar símbolos, os homens pensam necessariamente utilizando palavras e outros símbolos, e suas atitudes diante da vida, Herder mantém como Vico já o fizera anteriormente, se incorporam em formas simbólicas: cultos religiosos, poesia, ritual. Seja o que for o que eles procurem satisfazer: gostos ou necessidades, como a dança ou a caça, as formas primitivas de solidariedade social, isto é, todo o conjunto de crenças e comportamentos que relacionam mutuamente os homens, expressado e preservado pelo mito e a representação formalizada, somente pode ser explicado em termos de algum simbolismo público e comum e, especialmente, pela linguagem. Herder derivou de Hamann sua noção de que as

palavras e as idéias eram uma coisa só. Os homens não pensam, por assim dizer, em pensamentos e idéias, para depois procurarem palavras com as quais revesti-los, da mesma forma que uma pessoa procura uma luva para revestir uma mão completamente formada. Hamann pensava que pensar era usar símbolos, e que negar isso, ainda mais do que errar era incompreensível, porque sem simbolismo a pessoa era levada enganosamente a dividir os aspectos de uma só experiência em entidades separadas – o qual constituiu a fatal doutrina de Descartes, que falava de mente e corpo, pensamento e objetivo, espírito e matéria, como se eles fossem independentemente existentes. Distinções tais como as que estabelecemos entre pensamento e sentimento (e seus “objetos”), sensação física e intelectual, ou conhecimento moral ou estético, são, de acordo com Hamann (até onde é possível compreendê-lo), uma tentativa de chamar a atenção, umas vezes para todo o conjunto e outras para um aspecto de uma só experiência; o qual é uma atitude que, levada excessivamente longe, tende a separar e abstrair uma faceta da outra e, levada ainda mais longe, a inventar objetos abstratos imaginários – ou entidades idealizadas – para transformar a realidade em uma coleção de ficções idealizadas. Isso decorre do anseio por conseguir uma classificação científica, mas distorce os fatos, congela o fluxo contínuo do sentido dinâmico da natureza e de Deus, convertendo-o em fragmentos inanimados, e anula as origens do verdadeiro sentido da realidade, isto é, da imaginação, da consciência da revelação divina, e do conhecimento direto da realidade, obtido através dos sentidos, que os homens, não devastados pela lógica e a metafísica do racionalismo, sempre tiveram. Hamann era um cristão tocado pelo misticismo, e considerava o mundo, a natureza e a história como a fala de Deus ao homem; para ele, as palavras de Deus eram hieróglifos, muitas vezes atormentadoramente escuros, ou alegorias, ou ainda símbolos capazes de abrir portas à visão da verdade que, se os homens sabiam ouvir e ver corretamente, podiam responder às perguntas de suas mentes e corações²⁸³. Hamann não era um visionário; não lhe foi feita qualquer revelação especial; porém quando, no decorrer de uma aguda crise espiritual, se voltou para a Bíblia, ficou anonadado ao verificar que a história dos judeus continha uma verdade universal e historicamente transicional, já que ela simbolizava sua dolorosa procura de Deus, que é também a de todos os homens. O homem foi feito à imagem de Deus, mas, como os antecessores pietistas de Hamann tinham-lhe ensinado, era fraco e pecador, e tropeçava, caía e se levantava novamente, enquanto procurava ouvir a voz do seu Pai e Mestre, o Cristo que existia dentro e fora dele, único que podia torná-lo completo. O homem somente podia ser curado rendendo-se a si mesmo à unidade da vida, deixando todo o seu ser – carne e espírito, mente, vontade e, sobretudo, os sentidos – ser levado pelo que Deus lhe ditava diretamente nas Sagradas Escrituras e queria dizer-lhe através da atividade da natureza e da experiência da história humana. Para aqueles que não estavam pervertidos pelas sutilezas metafísicas ao lê-lo, a natureza e a história eram símbolos ou criptogramas do Logos. O pecado era a negação da graça divina e de tudo quanto Deus tinha dado ao homem: paixões, desejos, amor, um sentido da felicidade em todas as manifestações da vida, da natureza sensual, da criação e da

procriação, em todas as suas formas. A existência dessa realidade não podia, certamente, ser provada. Hume estava certo; a existência de quaisquer fatos ou eventos não pode ser demonstrada pela razão. Todavia, nós os aceitamos porque não podemos evitá-lo, porque unicamente a fé animal no mundo externo, que nos é dada no sentido da percepção, é a que torna possível que pensemos ou atuemos. Deus, o mundo dos sentidos, os significados das palavras, tudo isso é diretamente dado e está intimamente presente em qualquer homem, desde que ele queira ver, ouvir, ser.

Herder sempre esteve livre do misticismo, sendo a rejeição de Hamann da análise racionalista e seu inabalável sensualismo e empirismo, bem como sua simples fé cristã, o que influenciou Herder nesse sentido, e não seu peculiar nominalismo místico, que levou a Hamann a procurar compreender os escondidos desígnios de Deus no significado oculto das palavras características das Sagradas Escrituras gregas ou latinas. A doutrina da linguagem de Hamann, no sentido de que unicamente a linguagem era o órgão central de toda ação útil, de que a atividade fundamental dos homens era falar aos outros (a Deus ou a eles mesmos), e de que somente através da linguagem era possível compreender os indivíduos ou grupos e os significados que eles incorporavam na poesia, no ritual ou no conjunto das instituições e formas de vida humanas, foi a grande revelação que constituiu um artigo de fé para Herder. Compreender os homens era compreender o que eles intentavam, queriam ou desejavam dizer. Criação é comunicação. No decorrer do grande debate que teve lugar no século XVII, sobre as origens da fala humana, Herder adquiriu reputação na Europa, ao declarar que a linguagem não era um espontâneo e miraculoso presente de Deus, como Sussmilch e outros escritores cristãos ortodoxos mantinham, nem uma invenção deliberada de determinados homens em alguma época específica, uma ferramenta para melhorar a vida, como a roda ou a bússola, como os cientistas franceses, Maupertuis e Condillac, quase afirmaram, e Monboddo manteve explicitamente. A linguagem era um produto natural, nem mais nem menos misterioso do que qualquer outra forma de desenvolvimento instintivo que, desde que um acreditasse em um Deus criador, era divino, visto Deus ter dado ao homem uma natureza capaz de atividade mental; o poder de gerar símbolos, de comunicação, de intencionalidade, era intrínseco do seu desenvolvimento. Em outras épocas, chamado talvez de volta por Hamann a suas crenças de pastor luterano – ele era, afinal, o eclesiástico superior do Grande Ducado de Weimar – Herder se retratou e concordou em que a linguagem tinha, certamente, sido implantada ou ensinada ao homem por Deus através de um ato criativo específico. Mas ele não podia apoiar-se nessa crença. Como podiam as criaturas ainda não suficientemente desenvolvidas espiritualmente para tal, ter sido subitamente capazes de utilizar a linguagem? E, o que é ser espiritualmente desenvolvido, que não seja ser capaz de pensar, isto é, de usar símbolos, sejam eles imagens, gestos ou palavras? Desafiando os luteranos mais estritos, Herder, já ao finalizar sua vida, voltou abertamente à crença de que a linguagem era uma parte essencial do processo

natural do crescimento da consciência e, certamente, da solidariedade humana, baseada na comunicação entre os homens, porque ser completamente um homem é pensar, e pensar é comunicar-se; a sociedade e o homem são igualmente inconcebíveis sem que existam um para o outro. Daí que a “mera inteligência sem a expressão da linguagem é, na Terra, uma mera utopia”²⁸⁴. Herder quer dizer que isso, mais de que improvável, é inconcebível. As palavras, ao relacionar os sentimentos com as coisas, o presente com o passado, e tornar possível a memória e a imaginação, criam a família, a sociedade, a literatura e a história. Ele declarou que pensar e falar em palavras é “nadar em uma correnteza herdada de imagens e palavras que, visto não podermos criá-las, devemos aceitar com confiança”. A noção de um homem completamente solitário – em oposição a outro artificialmente auto-isolado – era, para ele, tão incompreensível como o foi para Aristóteles, ou como o é para alguns filósofos lingüistas atuais. A simples contemplação não leva à verdade; isso somente pode ser conseguido através da vida, isto é, da ação em conjunto ou contra os outros. Para Herder, o homem é formado e deve ser definido em termos de sua associação com os demais. Nós podemos purificar e reformar uma língua, mas não podemos criá-la do nada, porque criar uma língua é pensar, e pensar é usar uma língua. Este círculo não pode ser quebrado. A relação de palavras ou grupos de palavras específicas com coisas também específicas não é lógica nem metafisicamente necessária, senão causal ou convencional. As palavras específicas são usadas na comunicação de experiências específicas, seja como resultado de influências naturais, isto é, fatores ambientais, coletivamente chamados, segundo Montesquieu, “clima”, ou psicológicos; ou, ainda, de decisões de seres humanos que, tendo adquirido alguns termos através de meios “naturais” (em algum estágio pré-racional), inventam outros a seu gosto, arbitrariamente. Daí que a doutrina das essências reais – o plano de Wolffian para descobrir a verdade mediante a análise dos conceitos – seja uma quimera. Locke tinha razão: nós não temos o poder de ver dentro das “essências”. Somente a experiência pode dizer-nos se a expressão X, em um texto determinado, significa o mesmo que a expressão Y. A certeza dogmática dos sectários fanáticos sobre o significado desse ou aquele texto sagrado é, portanto, irracional e carece de fundamento. O conhecimento da filologia, isto é, do desenvolvimento histórico das línguas, somente nos oferece a história da evolução de seus usos e significados. Herder era antimecanicista, mas também era um empírico diretamente descendente de Occam e dos naturalistas ingleses. Unicamente a assídua pesquisa histórica, o discernimento compreensivo da intenção de quem fala e a compreensão do mecanismo da comunicação através do qual os seres humanos se entendem mutuamente, seja de forma direta ou ao longo dos séculos, pode saltar os abismos existentes entre civilizações que, embora diferentes, nunca estão completamente divorciadas. “A linguagem expressa a experiência coletiva do grupo.”²⁸⁵

“Terá alguma nação coisa mais preciosa? Partindo do estudo das literaturas nativas, temos aprendido a conhecer épocas e povos mais profundamente que ao

longo do triste e decepcionante caminho da história política e militar. Nesta última, raramente é possível ver nada que não seja a forma em que um povo foi dominado, como ele se deixou massacrar; na primeira, aprendemos como esse povo pensava, quais eram seus anseios e desejos, como apreciava seus prazeres, de que maneira era dirigido por seus mestres ou suas inclinações.”²⁸⁶ Daí a ênfase que Herder dá à importância dos estudos genéticos e da história da linguagem, e daí, também, o grande impulso que ele deu ao estudo da lingüística, antropologia e etnologia comparadas e, sobretudo, ao grande movimento filológico, que foi o orgulho da erudição alemã durante os últimos anos de sua vida e no século seguinte. Seus esforços nesse sentido não foram menos sugestivos ou especulativos que os de Vico. Após declarar, em palavras tomadas de Lavater, que “a fisiognomia da linguagem é absolutamente importante”, ele insistiu, por exemplo, em que as línguas que conservavam os gêneros (como a russa, com a qual entrou em contato durante os anos que passou em Riga) implicavam a visão de um mundo diferente daqueles cujas línguas “não têm sexo”, o mesmo acontecendo com o uso característico dos pronomes. Ele insistiu em que os verbos, relacionados com a ação, vieram antes que os nomes, relacionados com a contemplação dos objetos; que as nações dinâmicas empregam modos lingüísticos diferentes dos usados pelas passivas, e que as nuances da linguagem indicam formas de experiência diferentes (*Weltanschauungen*). A lógica, para ele, era apenas uma abstração de linguagens, vivas ou mortas. Não existe qualquer estrutura “profunda”, “pressuposta” por todas as formas de pensamento racional; em sua *Sprachphilosophie*, a lógica é uma aproximação daquilo que é comum nas línguas isomórficas, que indicam um alto grau de similaridade nas experiências de seus usuários. Para Herder, a chave da compreensão dos seres humanos e do seu mundo é a antropologia, e não a metafísica ou a lógica, seja ela aristotélica, leibniziana ou kantiana. A história da linguagem é a que mais clara e continuamente revela fenômenos tais como o crescimento social, os ciclos da infância, juventude, maturidade e decadência, que são comuns a todos os indivíduos e nações. A relação da linguagem com o pensamento, embora em um certo sentido ambos sejam um só, é uma relação ambivalente. De qualquer maneira, a arte de escrever, ou seja, a encarnação do pensamento em formas permanentes, ao mesmo tempo que cria a possibilidade de uma continuidade da autoconsciência social e torna acessíveis o próprio e outros mundos, também pode aprisionar e matar. O que tem sido feito constar por escrito é incapaz daquele processo dinâmico de adaptação e mudança constantes, bem como da contínua expressão do fluxo de experiência real, não passível de análise nem penhora, que a linguagem deve necessariamente ter, desde que sirva para comunicar-se plenamente. Unicamente a linguagem torna possível a experiência, mas também pode congelá-la. Hamann falou do vale de ossos secos que somente “um profeta” (tal como Sócrates, São Paulo, Lutero, e talvez ele mesmo) poderia cobrir de carne. Herder fala de cadáveres – formas de petrificação lingüística – contra os quais, no devido tempo, os homens se revoltam. A história das revoluções lingüísticas é a história da sucessão das culturas, a verdadeira revolução na história da raça humana. Será que já existiu alguma vez

uma linguagem comum a todos os homens? Ele não deseja afirmá-lo. Embora se afeire à noção de um mundo único, uma personalidade humana básica, a inter-relação “orgânica” de tudo, e insista em afirmar a loucura e o perigo da abstração, da fragmentação, da divisão da personalidade humana em faculdades separadas, como não só Wolff mas também Kant o fizeram em suas psicologias, e sua estrita separação do corpo da alma, da natureza do espírito, do empírico do *a priori* e do histórico do eterno, Herder é também um cristão e está comprometido com a doutrina bíblica e aristotélica das espécies naturais. O homem é único; Lorde Monboddó e os naturalistas devem estar errados. Isso, sem dúvida, é o que explica o porquê da linguagem ser uma dádiva direta de Deus, e não o produto de um processo gradual de emergência dos seres racionais, a partir de algum estágio pré-racional da natureza, isto é, do reino animal e das formas subumanas de sensibilidade, ou mesmo de insensibilidade²⁸⁷. Esta contradição é irreconciliável.

A única identificação que Herder nunca abandonou é a do pensamento e ação, linguagem e atividade. A poesia, principalmente a épica primitiva, sempre lhe pareceu pura atividade. Como muitos de seus contemporâneos, ele se deixou influenciar pelos poemas ossiânicos, e é, provavelmente, desses poemas, e não dos de Homero – embora fale dos poemas homéricos como de improvisações e não como de um “produto morto” – que deriva sua noção da poesia como uma atividade. A poesia, ele afirma, é, particularmente entre os povos primitivos, mágica no seu caráter, e não a fria descrição da natureza ou de qualquer outra coisa; ela é a espora para a ação dos heróis, caçadores, amantes; ela estimula e dirige. Ela não foi feita para ser saboreada pelo erudito sentado em sua poltrona, senão que é apenas compreensível para aqueles que se colocam a si mesmos em situações similares às condições que deram origem a sua existência. Durante sua viagem de Riga para Nantes, Herder observou os marinheiros lutando contra o mar encapelado. Aqueles homens rudes, que viviam sob uma selvagem disciplina, em constante terror e íntimo contato com os elementos que procuravam dominar, trouxeram-lhe à memória o escuro mundo dos bardos escandinavos, dos vikings e das Edas²⁸⁸, um mundo escassamente inteligível para os filólogos tranqüilamente instalados em seus estúdios, ou para os desinteressados epicúreos literários, que folheiam ociosamente as páginas sem serem capazes de recriar o mundo do qual essas obras são a visão e a voz. As palavras, os ritmos e as ações são aspectos de uma simples experiência. Hoje são lugares comuns, mas (a despeito de Vico) estavam longe de sê-lo na época de Herder.

“Quanto mais agreste, isto é, mais vivo e amante da liberdade é um povo (visto este ser o único significado da palavra), mais vivas, livres, sensuais e liricamente ativas são, necessariamente, suas canções, no caso dele cantar”, ele escreveu em 1773, comparando “a atualidade dinâmica das figuras” dessas canções com “canções escritas para o papel”. “Essas flechas de um Apolo selvagem atravessam os corações e levam com elas almas e pensamentos”. “Todos os povos incultos cantam e agem; cantam sobre o que fazem e, assim, cantam histórias. Suas canções

são os arquivos dos seus povos, o tesouro de sua ciência e religião... um quadro de sua vida doméstica na alegria e na tristeza, ao lado do leito nupcial e da sepultura". "Nelas todos se retratam a si mesmos e aparecem como são²⁸⁹. A linguagem, o contentamento, o tom, nos dizem mais sobre o ambiente, crenças, origens, história e mistura das nações que os relatos dos viajadores. Depois disso começou o artifício. Quando as palavras foram divorciadas da música, quando "o poeta começou... a escrever vagarosamente para poder ser lido", a arte talvez ganhasse, mas houve uma perda de mágica, de "poder miraculoso"²⁹⁰. O que sabem de tudo isso nossos críticos modernos, "os contadores de sílabas", "especialistas da escansão", mestres da ciência morta? "Coração! Calor! Sangue! Humanidade! Vida!"²⁹¹ "Eu sinto! Eu sou!"²⁹² Esses são os motos de Herder; não é, portanto, de se estranhar que os poetas do *Sturm und Drang* se reconhecessem em seus escritos.

Ele sonhou visitar os mares do Norte lendo "a história de *Utal* e *Ninetuma* à vista da mesma ilha onde tudo sucedeu". Sua viagem à França, que o levou além das costas da Escandinávia e da Inglaterra, foi para ele emocionante: "Aquilo era uma natureza dinâmica e criativa, entre as profundezas do mar e do céu", muito diferente do mundo em que vivia, no qual "nós dificilmente vemos ou sentimos, só refletimos e raciocinamos", onde os poetas inventam paixões e qualidades imaginárias da alma, desconhecidas para eles e para qualquer outro, e "comparam versos sobre objetos acerca dos quais não é possível sentir ou imaginar nada em absoluto". Ele tinha um espírito análogo ao do sábio inglês, Robert Wood, que olhava para as ruínas de Tróia com um volume de Homero nas mãos²⁹³, e precisava ir aos altiplanos da Escócia para ver os lugares descritos pelo grande Ossian e "ouvir as vívidas canções de um povo vivo". Afinal, "também os gregos... eram selvagens... e, na melhor época do seu desenvolvimento, conservavam neles muito mais natureza do que o que pode ser descrita pela escura visão de um escolasta ou de um estudioso clássico". Homero se reporta a antigas sagas, Tirteus às baladas, Arion e Orfeu são "nobres mágicos gregos", e as canções de Safo são muito parecidas com "as canções de uma jovem letona de nossos dias"²⁹⁴. Nossos sábios e tradutores não têm a menor noção disso: consideremos a tradução de uma canção lapônia, feita por um poeta menor, Christian Ewald Kleist. "Eu daria de bom grado uma dúzia de imitações de Kleist por essa canção. Não fique surpreendida", ele escreve à sua noiva Carolina, "de que um jovem lapônio, que nunca foi à escola nem aprendeu a escrever, e quase não conhece a Deus, cante melhor que o Major Kleist. Afinal, o lapônio improvisou sua canção enquanto deslizava com sua rena sobre a neve e o tempo transcorria vagarosamente em seu caminho para o lago Orra, onde vivia sua amada"¹⁹⁵. Os eruditos suíços e ingleses têm celebrado Homero, Dante, Shakespeare, Milton, Hurd, Young, Percy e Lowth, e Blackwell reviveu o estudo da poesia antiga. O entusiasmo pela realizações do gênio coletivo das sociedades primitivas, sob o impulso de Rousseau, transformou-se em um movimento europeu graças à veemente promoção de Herder.

Todas as expressões genuínas da experiência são válidas. Elas diferem porque a vida também difere; talvez porque o eixo da Terra tem uma inclinação de vinte e quatro graus. Isso gera diferentes “climas” geofísicos, diferentes sociedades, diferentes experiências. Tudo quanto lhe parecia autêntico deleitava Herder. Ele tinha suas preferências: preferia os gregos, os alemães e os hebreus aos romanos, os antigos egípcios e os franceses de sua época ou do século anterior; porém, pelo menos em teoria, estava preparado para defendê-los a todos; ele desejava e pensava ser capaz de penetrar, isto é, “sentir-se a si mesmo” (*Einfühlen* é expressão sua, inventada cem anos antes de Lipps, Dilthey ou Croce) dentro da sua essência, compreender como devia ter sido viver, almejar objetivos, agir e reagir, pensar e imaginar, das maneiras exclusivas ditadas pelas suas circunstâncias e, desta forma, compreender também os modelos de vida em cujos termos, exclusivamente, esses grupos podem ser definidos. O conceito central aqui é o do crescimento natural, biológico, emocional e intelectual. A natureza é crescimento, isto é, aquilo do qual Bodmer e Breitinger, talvez ecoando o *nascimento* de Vico, tinham falado como da *Naturwuchsigkeit* ou crescimento natural espontâneo, e não a “verdadeira natureza” estática da estética de Boileau, ou *la belle nature* de Batteux, que o artista deve aprender para discernir e extrair da confusão da simples experiência.

Tudo quanto é natural é valioso. A noção (por exemplo, do Marquês de Sade) de que os vícios, a decadência ou a agressão não são menos naturais que o desenvolvimento rico e harmonioso de todas as potencialidades humanas, não é válida nem deve ser consentida. A esse respeito, Herder é um verdadeiro filho do Iluminismo, em sua expressão mais ingênua, como também na mais imaginativa e penetrante. O falecido Professor Arthur Lovejoy estava indubitavelmente certo ao incluir Herder entre os pensadores (talvez a maioria ocidentais) que identificavam o “*must*” das leis naturais que faziam as coisas ser como são, e governavam o mundo inexoravelmente, com a “precisão” das regras normativas aparentemente derivadas da “mesma” natureza, cuja obediência é a única capaz de levar os homens à felicidade, virtude e sabedoria. Mas este consenso tem seus limites. Herder difere claramente do pensamento central do Iluminismo francês, e não apenas com referência ao que seus comentaristas têm observado. O que é normalmente salientado é, em primeiro lugar, seu relativismo, sua admiração por cada cultura autêntica ser o que é, e sua insistência em que as perspectivas e civilizações devem ser compreendidas desde dentro, em termos de seus próprios estágios de desenvolvimento, propósitos e expectativas e, em segundo lugar, seu definitivo repúdio da distorção central do racionalismo cartesiano, que somente considera como verdadeiro conhecimento aquilo que é universal, eterno, inalterável e governado por relações rigorosamente lógicas, ou seja, apenas o que é matéria de estudo da matemática, lógica, física e outras ciências naturais.

Mas Herder também se revoltou contra o *Aufklärung*, ainda mais profundamente, rejeitando a própria noção da existência de obstáculos intransponíveis na natureza ou na experiência, ou barreiras entre os diferentes tipos de consciência,

faculdades, idéias ou objetos naturais. O que lhe era igualmente repulsivo em pensadores tão incompatíveis como Descartes e Kant, e os *philosophes* franceses, era sua insistência comum nas rígidas divisões entre “faculdades” e tipos de experiência, que lhe pareciam ter sido introduzidas por eles, simplesmente para tornar possível classificar e generalizar. Ele admirava Leibniz mais que a Kant, e reconhecia o lógico abismo existente entre as verdades matemáticas e as dos fatos, mas considerava as primeiras (provavelmente de acordo com Hume) como tautologias ou afirmações que nada tinham a ver com a natureza²⁹⁶. Em matéria de epistemologia, Herder foi um empírico radical. As categorias transcendentais de Kant, que reivindicam ser capazes de determinar a experiência *a priori*, lhe parecem uma monstruosa mistura de analítico e sintético, e rejeita o “sintético *a priori*” como uma medonha confusão²⁹⁷. Para ele, a realidade não admite leis *a priori*; a tentativa de Kant no sentido de distinguir o contingente dos julgamentos necessários sobre a experiência é, para ele, muito mais passível de induzir a erros do que a distinção entre as necessidades intuídas e as contingências observadas, com as quais Spinoza e Leibniz construíram seus sistemas. As categorias, as distinções rigorosas das espécies de verdade sobre a natureza da realidade, como todas as distinções similares estabelecidas entre as palavras e conceitos, distorcem o julgamento, não só na epistemologia e na lógica, mas, também na política, na ética, nas artes e, certamente, em todos os campos da experiência. Todas as atividades, ele insiste, expressam o homem individual e completo ao qual, cada um à sua maneira, tanto Kant como Descartes, se esforçaram em dividir em compartimentos, através de suas psicologias da faculdade de “razão”, “imaginação”, “intuição”, “sentimento” e “vontade”²⁹⁸. Ele declara não saber de qualquer critério que permita distinguir faculdades kantianas, tais como *Erkennen*, *Empfinden*, *Wollen*; elas se encontram indissolivelmente unidas na personalidade orgânica dos homens vivos²⁹⁹.

O ataque contra Kant, na *Metakritik* de 1799, não faz outra coisa que sintetizar uma atitude de toda a vida. Os termos preto e branco que esses neo-escolásticos usam para descrever o homem, que formam uma organização inexaurivelmente complexa, parecem a Herder intencionalmente absolutos e arbitrários. Em lugar de perguntar-se a si mesmos, por exemplo, até que ponto são livres os homens, livres de que e para que, onde e quando, a que respeito, ou o que os torna mais ou menos livres, esses pensadores afirmam dogmaticamente que o homem é livre, completamente livre em algum sentido absoluto, em contraposição aos animais, que são completamente mecânicos ou que, pelo menos, carecem completamente de liberdade. Eles falam do homem como sendo diferente, em virtude de possuir a razão (não como sendo mais ou menos racional), e o definem em termos de propriedades selecionadas, que um deve possuir inteiramente, ou carecer delas em absoluto; eles o descrevem em termos de acentuadas dicotomias artificiais, que fragmentam arbitrariamente a entrelaçada, contínua, ocasionalmente irregular, fluida, disforme, freqüentemente impossível de ser analisada, mas sempre perceptível, dinâmica, prolífica, ilimitada e eterna multiplicidade da natureza³⁰⁰ e, desta forma, proporcionam lentes distorcentes, tanto para os filósofos quanto para

os historiadores. As tentativas para reunir essas manifestações tão complexas e diversas sob alguma lei geral, seja por parte dos filósofos à procura de conhecimento, ou dos políticos desejosos de organizar e governar, não pareciam a Herder melhores do que uma busca do mais baixo denominador comum (para o que pode ser o menos característico e importante na vida humana) e, portanto, as via como encaminhadas para a superficialidade na teoria, e como uma tendência a impor uma uniformidade mutilante na prática. Herder foi um dos primeiros oponentes da uniformidade como inimiga da vida e da liberdade. Uma das doutrinas centrais da tradição ocidental, pelo menos a partir de Platão, tem mantido que o bom é único, enquanto o mau tem muitas caras; que existe uma resposta verdadeira para cada pergunta real, porém muitas falsas. Até mesmo Aristóteles, para quem o ideal de Platão, de uma sociedade imutável e completamente unificada, é excessivamente rígido, já que não permite a variedade de caracteres e desejos humanos, se limita a explicar isso como um fato, e não como algo desejável por si mesmo. A corrente central da ética e da política, como também da metafísica, da teologia e das ciências é forjada dentro de um molde monista, e procura reunir a diversidade em uma unidade coerente e sistemática. Herder foi um dos primeiros e veementes paladinos da variedade; a uniformidade aleija e mata. O “fermento” da Idade Média, pelo menos, ele escreveu em 1774, “manteve afastadas as fauces devoradoras do despotismo” cuja tendência é “comprimir tudo violentamente em uma fatal uniformidade. Será talvez melhor, mais sadio e benéfico para a humanidade, produzir apenas engrenagens inanimadas de uma grande máquina de madeira sem pensamento, ou ativar e despertar energias dinâmicas? Mesmo que as instituições não sejam perfeitas, mesmo que os homens não sejam sempre honestos, mesmo que exista alguma desordem e muito desacordo, isto será sempre preferível a um estado de coisas no qual os homens sejam forçados a apodrecer e caducar durante seu próprio tempo de vida...”³⁰¹. Até Montesquieu, tão altamente louvado pelo seu novo sentido das diferenças entre as sociedades e pelo “espírito” que anima suas leis e instituições, procurou comprimir essas fervilhantes variedades da vida e cultura humana na camisa de força de três tipos básicos, “três desprezíveis generalizações!... a história de todas as épocas e povos, cuja sucessão constitui o grande e vivificante trabalho de Deus, reduzida a ruínas, nitidamente divididas em três montões... Oh, Montesquieu!”³⁰²

Todos os regionalistas, todos os defensores do local contra o universal, todos os paladinos das formas de vida profundamente enraizadas, tanto os reacionários como os progressistas, os humanistas autênticos como os obscurantistas opostos ao avanço científico, consciente ou inconscientemente, devem algo às doutrinas que Herder (com um impulso muito mais amplo e magnífico que Moser, Burke ou Ferguson) introduziu no pensamento europeu. É possível que Vico já fizesse algo disso, mas ele não foi nem é lido; como observou Savigny, seu mérito foi reconhecido excessivamente tarde para exercer qualquer influência.

Apesar do apoio que Herder possa ter prestado às “espécies naturais”, em geral ele concebeu a natureza como uma unidade na qual o *Kräfte*, ou seja, as forças

misteriosas, dinâmicas e determinadas a encontrar um objetivo, cuja interação constitui todo o movimento e crescimento, fluem uma dentro da outra, se chocam, combinam e coalescem. Essas forças não são causais e mecânicas como em Descartes, nem estão isoladas entre si como na *Monadology* de Leibniz; a noção que Herder tem delas se deve mais ao misticismo neoplatônico e renascentista, e, talvez, à *Natura naturans* de Erigena, que às ciências de sua época. Para ele, a realidade é uma espécie de simbiose dessas *kräfte* (cujo caráter permanece escuro) com um ambiente concebido em termos um tanto quanto estáticos; se o ambiente for alterado de forma excessivamente abrupta, o resultado é uma espécie de colapso. Herder encontrou cada vez mais evidência disso. As flores transplantadas morrem quando o clima não lhes é favorável, o mesmo acontecendo com os seres humanos. Os groenlandeses não medram na Dinamarca. Os africanos são infelizes e definham na Europa. Os europeus debilitam-se na América. A conquista esmaga, e a emigração leva ocasionalmente ao enfraquecimento, à perda de força vital, ao desânimo e a uma triste uniformidade³⁰³. O *Ideen* está cheio de tais exemplos. Da mesma forma que Fourier depois dele, Herder acreditava na capacidade de realizar totalmente todas as potencialidades (“Tudo quanto pode ser chegará a ser”), visto que tudo se encaixa em algum lugar. Somente a artificialidade é destrutiva, tanto na vida como na arte. Os matrimônios de conveniência friamente realizados causam a ruína dos filhos e são piores que a pura animalidade. Algumas vezes, os patriarcas exerciam uma autoridade severa e cruel; mas, pelo menos, isso era mais “natural” e, portanto, menos prejudicial que os raciocínios artificiais dos filósofos. Herder guardava uma suspeita do “raciocínio” parecida à de Rousseau. Ele não acreditava que as máximas dissecadas de Voltaire, ou os silogismos de Wolff fossem melhores para os filhos que o duro, mas natural comportamento dos homens primitivos. Qualquer coisa é preferível a um sistema que impõe o ideal de uma cultura a outra e dispõe, ajusta e tende a estabelecer “fisiognomias” uniformes, em contraposição a uma condição que é “natural”, em um estado de “desordem criativa”, no qual somente vive e cresce a individualidade e a liberdade. Daí sua condenação de todas as teorias que ultracategorizam os homens em tipos raciais, por exemplo, ou ordens sociais, e os separam, portanto, um do outro. A centralização e o *dirigisme* são seus inimigos; até mesmo um certo grau de ineficiência é preferível a “uma condição na qual os homens são obrigados a apodrecer e caducar durante sua existência”. E, dentro do mesmo espírito, “a reforma política deve vir de baixo”, porque “mesmo quando o homem abusa mais desprezivelmente de sua liberdade, ainda se conserva rei, já que ele ainda pode escolher, nem que escolha o pior; ele pode mandar em si mesmo, nem que seja para decidir ser uma besta³⁰⁴”. O que diferencia Herder de seus oponentes, as *lumières* francesas, Möser, Kant, Rousseau e Burke, é suficientemente óbvio.

Ele condena os antropólogos que tratam do homem em geral e deixam o indivíduo excessivamente desprovido de muitas categorias diferenciais. Até mesmo a tradição, que de outra forma atua como um preservativo das caracterís-

ticas mais vitais dos grupos humanos, pode ser um perigo quando se torna excessivamente mecânica e atua como um narcótico, como lhe parece ter acontecido na Ásia, que ela adormeceu através da eliminação excessiva de muitos dos outros ingredientes necessários para uma vida saudável, de muitas outras *Kräfte* indispensáveis para a vida e para a atividade. Este pensamento não é passível de formulação exata; mas, como sempre acontece com Herder, é sugestivo e tem uma clara direção geral. “O selvagem que ama a si mesmo, a sua mulher e seu filho... e trabalha pelo bem de sua tribo como se fosse o seu próprio... é, na minha opinião, mais autêntico que aquele fantasma humano, o... cidadão do mundo, que, morrendo de amores por todos seus companheiros fantasmas, ama uma quimera. O selvagem, em sua choupana, tem lugar para qualquer estranho... o coração saturado do ocioso cosmopolita não é lar para ninguém.”³⁰⁵ Ele repete, uma e outra vez, a *Ideen* de que a originalidade, a liberdade de escolha e a criação, são o elemento divino no homem. Quando um selvagem fala com vigor e precisão, é superior ao “homem civilizado situado em um pedestal construído pelos outros”. Existem no *Ideen* muitas menções de homens (isso foi ecoado posteriormente por Fichte) que vivem por conta de outros; eles são vistos como “cosmopolitas mortos”, homens cujos sentimentos têm sido dissecados, criaturas desumanizadas, vítimas da natureza ou da história, aleijados morais ou físicos, parasitas, escravos acorrentados.

Como chegam os homens a perder sua humanidade? Vivendo nos outros e pelo trabalho e idéias dos outros. Herder, em oposição aos primitivistas, recebia com agrado a invenção – as artes e ciências são frutos dos poderes criativos do homem e, através delas, ele se eleva até a máxima altura de sua natureza intencional. A inventiva como tal não corrompe (nisso Herder difere do Rousseau do Primeiro e Segundo Discursos); somente quando um vive das invenções dos demais é que ele se torna mecânico e sem vida³⁰⁶. Aqui, também, como nos escritos de Mably, Rousseau e Karl Friedrich von Möser³⁰⁷, começa aquele lamento, ainda mais característico do século seguinte e, talvez, ainda mais ouvido no nosso, pela juventude que se foi para sempre; pelas perdidas virtudes de uma época anterior, mais vigorosa, da vida da humanidade. Herder, não menos que Mill, Carlyle ou Ruskin, fala com melancolia da trivialidade e falta de vida dos homens e da arte moderna, em contraste com os vigorosos, ousados e independentes seres humanos dos primórdios da humanidade – os autores das grandes epopéias e canções, de uma época anônima, porém mais robusta. Antes que Henri de Saint-Simon, ele traçou um contraste entre as épocas criativas e as relativamente estéreis na história da cultura. Herder tinha seus momentos de otimismo quando ele supunha ser possível uma renovação; que se o homem fosse capaz de “parar de estar em contradição consigo mesmo” e “voltar a si mesmo”, e se os povos pudessem nem que apenas fosse “encontrar-se a si mesmos” e “aprender a não pensar com pensamentos de outros povos”³⁰⁸, poderiam recuperar, reviver e criar novas obras de arte, em termos modernos, tão nobres e expressivas de sua natureza como quaisquer outras já criadas no passado humano. Existe apenas um

caminho contra o qual Herder se mostra absolutamente contrário; o de qualquer tentativa de voltar ao passado. Nisso não há salvação. Suspirar pelos gregos e desejar voltar a sua época, como ele suspeita que Winckelmann deseja fazer, é absurdo e impossível; sua idealização dos gregos como originadores da arte, que entre eles chegou a uma altura tão sublime como a que nunca foi atingida, por exemplo, pelos egípcios, é completamente contrária à história e não constitui mais do que uma “terrível delusão”³⁰⁹.

Muitos são os perigos do livre desenvolvimento. Em primeiro lugar, existe o Estado centralizado, que pode roubar-nos algo que nos é essencial, pode roubar-nos de nós mesmos. Existem culturas estrangeiras que “devoram canções folclóricas alemãs como um câncer” – canções folclóricas, que são uma resposta aos mais profundamente humanos anseios, aos desejos coletivos que procuram incorporar experiências comuns em formas simbólicas nunca sonhadas na filosofia de Voltaire. Existe o perigo mais específico das línguas estrangeiras: “Eu posso, com um imenso esforço, gaguejar utilizando palavras de uma linguagem estrangeira, mas seu espírito me escapará”. Todavia, nós dedicamos a isso os melhores anos de nossas vidas!”³¹⁰. Mas nós não somos nem podemos tornar-nos gregos nem romanos. Desejar voltar a esses tempos é estar dominado por uma falsa visão, uma ilusão mutiladora tão fatal quanto qualquer outra para a qual pretenda ser a cura. A imitação é uma praga terrível; a natureza humana não é idêntica nas diversas partes do mundo... os mundos das coisas e dos sons são diferentes...³¹¹ O que devemos, então, fazer? Devemos procurar ser nós mesmos. “Sejamos característicos de nossa nação, linguagem, cenário, e a posteridade decidirá se fomos ou não clássicos”. É possível que o *Messias* de Klopstock tivesse menos sucesso do que poderia ter tido, por não ser suficientemente “nacional”³¹². É com relação a isso que Herder expressa seus mais ardentemente nacionalistas sentimentos: “Eu proclamo a meus irmãos alemães... os restos de todas as canções folclóricas genuínas estão sendo lançados ao abismo do esquecimento... a noite da assim chamada cultura está devorando tudo em seu redor como um câncer”³¹³. “Falamos palavras de estrangeiros e elas nos afastam de nossos próprios pensamentos...”³¹⁴. Ele não vê mérito algum nos “camponeses de peruca”, de forma muito parecida a Hamann, quando fala dos “falsos narizes”. Ele apela aos alemães para que se conheçam a si mesmos, para que compreendam seu lugar e respeitem seu papel no cosmos, no tempo e no espaço.

V

É isso nacionalismo? Em um sentido óbvio, sim. É antifrancês; a viagem a Nantes e Paris (bem como a que fez a Roma posteriormente) deprimiram a Herder profundamente. Ele teve ocasião de encontrar-se com alguns dos mais proeminentes filósofos, mas, evidentemente, não conseguiu atingir qualquer grau de comunicação com eles, sofrendo aquela mistura de inveja, humilhação, admiração, ressentimento e orgulho desafiante que os povos atrasados sentem em relação

aos mais avançados, ou os membros de uma classe social em relação àqueles que pertencem a um ramo mais elevado na hierarquia. O sentimento nacional ferido, quase não precisa ser dito, alimenta o nacionalismo, mas é importante observar que o nacionalismo de Herder nunca foi político. Se ele denuncia o individualismo, também detesta igualmente o Estado, que coerce e mutila a livre personalidade humana. Sua visão social é antagônica do governo, do poder e do domínio. Luís XIV e Frederico o Grande (como César e Carlos Magno antes que eles) representam um ideal detestável. Herder não procura o poder nem deseja afirmar a superioridade de sua própria classe, cultura ou nação. Ele deseja criar uma sociedade na qual os homens, sejam eles quais forem, possam viver vidas completas, atingir a livre auto-expressão, “ser alguém”, e pensa que quanto menos governo tenham, tanto melhor. Nós não podemos retornar à *polis* grega. Isso pode ter sido o primeiro estágio de um desenvolvimento destinado, em seus estágios posteriores, a tornar-se nacionalista e chauvinista, no sentido mais completo e agressivo. Tanto se isso é ou não histórica e sociologicamente verdadeiro, é evidente que Herder não abrigava esses sentimentos. Ainda que a palavra *Nationalismus* pareça ser obra sua, seu conceito de uma boa sociedade está mais próximo do anarquismo de Thoreau, Proudhon ou Kropotkin, e da concepção de uma cultura (*Bildung*) da qual são proponentes liberais tais como Goethe e Humboldt, que dos ideais de Fichte, de Hegel ou dos políticos socialistas. Para ele, *die Nation* não é uma entidade política. Ele sente repulsão pelas reivindicações dos celtimaniacos e teutomaniacos que falam ou escrevem entusiasmadamente sobre os antigos gaélicos ou nórdicos, e quando celebra as origens alemãs é porque elas formam parte e iluminam sua própria civilização, e não porque a civilização alemã se situe mais alta que as outras, em alguma escala cósmica. “Nos trabalhos da imaginação e do sentimento, toda a alma de uma nação se revela a si mesma da maneira mais clara.”³¹⁵ Isso foi desenvolvido por Sismondi, Michelet e Mazzini em uma doutrina político-cultural, a escala completa; mas Herder se situa ainda mais próximo da perspectiva de Ruskin, Lamennais ou William Morris, dos populistas e socialistas cristãos, e de todos aqueles que, na atualidade, se opõem às hierarquias de *status* ou poder, ou à influência dos manipuladores de qualquer espécie. Ele é mais por aqueles que protestam contra a mecanização e vulgarização, que pelos nacionalistas dos últimos cem anos, sejam eles moderados ou violentos. Apóia a autarquia, mas somente na vida pessoal, ou seja, na criação artística e nos direitos da auto-expressão natural. Todas suas invocações ao *Nationalgeist* (termo esse provavelmente devido a Karl Friedrich von Möser) e suas múltiplas denominações – o *Geist des Volkes*, *Seele des Volkes*, *Geist der Nation*, *Genius des Volkes* e o mais empírico *Nationalcharakter*³¹⁶ – têm o objetivo de salientar o que é nosso, não deles, mesmo que o deles possa ser intrinsecamente mais valioso, visto em uma escala mais ampla. Herder não admite esta escala; as culturas são comparáveis, mas não comensuráveis, cada uma delas é o que é, seu valor literário é inestimável em sua própria sociedade e, conseqüentemente, para a humanidade como um todo. Sócrates não é, para ele, nem o eterno sábio cosmopolita do Iluminismo nem o destrutor das presunçosas afirmações de conhecimento de

Hamann, cuja ironia e auto-admitida ignorância abriram o caminho para a fé e a salvação. Sócrates é, acima de tudo, um ateniense do século V, e aquela época já terminou. Aristóteles pode estar melhor dotado que Leibniz, mas Leibniz é nosso, e Aristóteles não; Shakespeare é nosso, outros grandes gênios, como Homero ou Moisés, não o são. A individualidade é tudo; as combinações artificiais do velho com o novo, do nativo com o estrangeiro, levam a idéias falsas e práticas ruinosas³¹⁷. “Vamos seguir nosso caminho... deixemos que os homens falem bem ou mal de nossa nação, nossa literatura ou nossa linguagem; eles são nossos, nós somos eles, e isso é o bastante”³¹⁸. É melhor sermos alemães, não importa como sejamos, que imitar os gregos, franceses ou ingleses³¹⁹. Mas, quando ele diz: “Desperta, Alemanha! não deixes que violem teu Paládio!”³²⁰, declara estarem se aproximando terríveis tempestades e exorta os homens a não ficarem dormidos como Jonas no temporal, e quando os avisa para que observem o terrível exemplo da Polônia desmembrada³²¹, e exclama: “Pobre Alemanha, dilacerada e esmagada, tende esperança!” e “Alemães, falai alemão! Vomitai o lodo repulsivo do Sena!”³²², é difícil evitar o pensamento de que isso pode muito bem ter alimentado o sinistro nacionalismo de Görres, Jahn, Arndt e Treitschke e seus monstruosos sucessores modernos. Todavia, as frases próprias de Herder se referem à autodeterminação puramente cultural; ele odeia a “*policirte Nationem*”. A nacionalidade é, para Herder, um atributo puro e estritamente cultural, e acredita que o povo pode e deve defender sua herança cultural, sem nunca desistir. Apesar de sua veemente adesão ao passado dos judeus, ele quase os censura por não terem conservado um sentido coletivo suficiente da honra e não terem feito qualquer esforço para voltar a seu lar, na Palestina, que é o único lugar onde eles podem desenvolver-se novamente como uma “nação”. Herder não se interessava em nacionalidade, senão em culturas, em mundos, na experiência total dos povos; e os aspectos dessa experiência que mais elogiava eram as relações pessoais, a amizade e inimizade, as atitudes para com a natureza, a guerra e a paz, as formas em que a verdade, a liberdade e a felicidade eram procuradas, e, particularmente, as relações dos grandes líderes civilizadores com a ingrata multidão. Ele temia a organização como tal, e, como os primeiros românticos ingleses, como Young ou Henry e Hiseph Warton, queria preservar o que é único e irregular na vida e na arte, que não pode ser completamente contido em nenhum sistema.

Seu ataque contra a centralização política e a polarização intelectual deriva da mesma origem. Quando imagina que o mundo é um jardim que pode conter muitas flores, e fala da possível e desejável harmonia entre todas as culturas nacionais, ele não está simplesmente ignorando as potencialidades agressivas das nações-estados, nem supondo candidamente não existirem motivos de conflito entre diversos nacionalismos. Antes que isso, ele é profundamente hostil ao desenvolvimento da centralização política, econômica e militar, mas não vê a razão para que comunidades culturalmente autônomas tenham que chocar-se. A suposição de que uma espécie de autarquia não necessita forçosamente levar a outras espécies mais perigosas, pode, evidentemente, ser irrealista e contrária à

história. Mas este não é a mesma espécie de irrealismo do qual ele, e geralmente o Iluminismo, são geralmente acusados. Sua fé não está no nacionalismo, coletivismo, teutomania, ou romântica adoração do Estado, mas em alguma coisa que é, no mínimo, incompatível com esses ideais. Ele é o defensor daquelas *Kräfte* que são “dinâmicas e orgânicas”. Para ele, como para Shaftesbury (que foi um dos pensadores ingleses que, como Young e Carlyle, influenciaram os alemães muito mais que seus mesmos compatriotas), no fim, somente existe uma grande e criativa *Kraft*: “o vivo na criação é em todas as formas, aspectos e meios, um espírito, uma única chama”³²³. Isso é, apenas, uma noção empírica ou científica. Ele canta peãs ao *Seele des Volkes*, que é a encarnação social da *vis viva* de Leibniz, “única, maravilhosa, inerradicável e tão antiga quanto a Nação”³²⁴. Sua mais vívida expressão não é, evidentemente, o Estado, mas “a fisionomia do seu discurso”³²⁵. O ponto que desejo salientar é que o herdeiro dessa doutrina não é a política do poder, mas o que veio a ser chamado populismo. Isto é o que adquiriu a importância atual entre o povo oprimido da Europa Oriental, espalhando-se posteriormente à Ásia e à África, sem que inspirasse os *étatistes*, mas os crentes nas “raízes da relva” – eslavófilos russos e *Narodniks*, socialistas cristãos e todos os admiradores das tradições e da arte popular, cujo entusiasmo adquiriu aspectos sérios e ridículos, ainda familiares atualmente. O populismo pode ter adotado formas freqüentemente reacionárias, e alimentado a corrente do nacionalismo agressivo, mas a maneira em que Herder o entendia era democrática e pacífica, não apenas antidinástica e anti-elitista, mas também profundamente antipolítica³²⁶, e dirigida contra o poder organizado, fosse ele das nações, classes, raças ou partidos. Tenho-o chamado populismo porque esse movimento, tanto na Europa como fora dela, me parece ser a aproximação mais estreita ao ideal de Herder. Ele é, como norma, pluralista, considera os governos como um mal, tende, seguindo a Rousseau, a identificar “o povo” com os pobres, os camponeses, gente comum e as massas plebéias³²⁷, não corrompidos pela riqueza ou pela vida da cidade; e, até o dia de hoje, anima os entusiastas do folclore e os fanáticos da cultura, os igualitários e os agitadores pela autonomia local, os paladinos das artes e ofícios e da vida simples, e os inocentes utopistas de toda espécie. O populismo está baseado nas estruturas amplas, associações voluntárias e laços naturais, e é violentamente oposto aos exércitos, burocracias e sociedades “fechadas” de qualquer classe.

Historicamente, o populismo tem-se entrelaçado estreitamente com o verdadeiro nacionalismo, proporcionando freqüentemente o solo sobre o qual a cega xenofobia e o irracionalismo cresceram até atingir dimensões perigosas; e isso não é mais accidental que as alianças do nacionalismo com a democracia, o romantismo ou o liberalismo, ocorridas em diversos lugares, durante o século XIX. Todavia, identificar a ideologia de um período com suas conseqüências em algum outro, ou com sua transformação em outro contexto e em combinação com outros fatores, constitui um erro histórico e moral. A progênie de Herder na, vamos dizer, Inglaterra ou América, pode ser encontrada, principalmente, entre

aqueles amadores que ficaram entusiasmados pelas antiguidades e formas de vida (antigas e modernas) de culturas diferentes da sua; na Ásia, África ou nas províncias “atrasadas” da Europa ou América, entre os amadores profissionais e colecionistas de velhas canções e poesia, entre os entusiastas e, algumas vezes, devotos das formas mais primitivas de vida, nos Bálcãs ou entre os árabes; os nostálgicos viajadores e exilados, como Richard Burton, Doughty, Lafcadio Hearn, os colegas ingleses de Gandhi ou Ibn Saud, e os movimentos autonomistas culturais e apolíticos da juventude, como também entre os filósofos e estudiosos sérios da linguagem e da sociedade.

Talvez, os descendentes mais característicos de Herder pudessem ser encontrados na Rússia, pela qual ele mostrou um contínuo interesse. Nesse país, suas idéias penetraram o pensamento dos críticos e artistas criativos que, não somente desenvolveram formas nacionais e pseudonacionais de sua própria arte nativa, mas também se tornaram veementes defensores de todas as demais formas tradicionais, “naturais” e “espontâneas” da arte e da auto-expressão, onde quer que elas se manifestassem. Esses admiradores da cor e variedade étnicas como tais, Mussorgsky, Stasov e alguns dos músicos e pintores que eles inspiraram, longe de apoiar a autoridade e a repressão, situavam-se politicamente na esquerda e sentiam simpatia por todas as formas de auto-expressão cultural, especialmente da parte das minorias perseguidas – georgianos, poloneses, judeus e finlandeses, como também espanhóis, húngaros e outras nações “não reconstruídas”. Eles denunciaram, embora de forma injusta e destemperada, os “trituradores de órgãos”, tais como Rossini e Verdi, ou as escolas neoclássicas de pintura, acusando todos eles pelo seu alegado cosmopolitismo, seu mercantilismo, sua tendência a destruir as diferenças regionais ou nacionais em favor de formas lisas e mecânicas de vida, em resumo, pelo seu desarraigamento (termo este que, posteriormente, tornou-se tão sinistro e ominoso nas bocas dos obscurantistas e chauvinistas), sua falta de coração, sua opressão e sua desumanização. Tudo isso é tipicamente herderiano.

Algo disso é, também, possível que tenha penetrado o ideal de Mazzini sobre a jovem Itália, que iria viver em harmonia e compreensão mútua com a jovem Alemanha – e o “jovem” de todas as nações – uma vez que tivessem se desembaraçado das algemas do imperialismo opressivo, das autocracias dinásticas, da negação dos direitos de todas as unidades humanas “naturais”, e atingido a livre autodeterminação. Tais pontos de vista podem ter sido completamente utópicos; mas, se foram nacionalistas, o foram em um sentido muito diferente – e pejorativo – que o último sentido da palavra. O populismo pode ter sido parcialmente responsável pelo isolacionismo, pelo provincialismo, pela suspeita por tudo quanto fosse regular, metropolitano, elegante e socialmente superior, e pelo ódio ao *beau monde* em todas as suas formas; mas isso ia acompanhado da hostilidade contra a centralização, o dogmatismo, o militarismo e a autopositividade, ou, em outras palavras, tudo o que é comumente associado com o nacionalismo completamente desenvolvido do século XIX, bem como com a

profunda antipatia pela plebe (Herder diferencia cuidadosamente o *Pöbel auf die Gassen* ("a ralé") da *Das Volk* (isto é, "o corpo da nação"), independentemente de como ele o faça)³²⁸ e o ódio pela violência e a conquista, tão forte como o que possa ser encontrado entre os outros humanistas de Weimar, como Goethe, Wieland e Schiller. Os fiéis seguidores de Herder podem ter sido, e ainda ser, frequentemente confusos, sentimentais nada práticos, ineficientes e, às vezes, ridículos, mas nunca executivos, calculistas ou brutais. Ninguém ofereceu mais este profundo contraste que o próprio Herder.

VI

A este respeito, vale a pena considerar a atitude de Herder em relação a três grandes mitos do século XVIII, que alimentaram a corrente do nacionalismo do XIX. O primeiro deles é o da superioridade de uma cultura tribal particular. Já tivemos ocasião de referir-nos a sua denúncia da jactância ou ostentação patriótica, a doutrina do *Favoritvolk*. Uma das sentenças mais citadas do *Yet Another Philosophy of History* nos diz que "cada nação tem seu próprio centro interno de felicidade, como cada esfera seu próprio centro de gravidade"³²⁹. Isto é o que o historiador, o crítico e o filósofo devem compreender, e nada é mais fatal que a pretendida assimilação do *Mittelpunkt* de uma cultura como o de outra. "Um deve penetrar a época, o lugar e toda a história³³⁰ (de um povo); "sentir-se a si mesmo (*sich einfühlen*) dentro de tudo,"³³¹ que é o que os historiadores contemporâneos (ele se refere a Schlözer) visivelmente não fazem."^{331a} Compreender as sagradas escrituras dos hebreus não é o bastante, ele nos diz. Para vê-las como uma sublime obra de arte e comparar suas belezas com as de Homero, como já o fez o sábio oxfordiano Robert Lowth, devemos transportar-nos nós mesmos para uma terra distante e uma época anterior, e lê-las como o poema nacional dos judeus, um povo agricultor e pastoril "escritas em uma linguagem antiga, simples, rústica e poética, e não filosófica ou abstrata..." "Ser um pastor entre pastores, um camponês no meio de um povo agricultor, um oriental entre os moradores primitivos do Oriente, se é que desejamos apreciar essas criações na atmosfera em que nasceram..."³³². Os alemães não são os antigos hebreus; as imagens bíblicas são extraídas de um mundo estranho para eles. "Quando o poeta da Bíblia fala das neves do Líbano ou dos aprazíveis vinhedos do Carmelo... Essas são palavras vazias para um poeta alemão..."; "as terríveis tormentas do mar, passando sobre sua terra em seu caminho para a Arábia, eram para eles estrondosos cavalos de batalha levando a quadriga de Jeová através das nuvens..."³³³. Ele diz que, para um poeta contemporâneo, seria melhor celebrar as centelhas elétricas do que copiar essas imagens judaicas; para a Bíblia, o arco-íris é o escabelo da Casa do Senhor; para os escaldos, ele é uma ponte de fogo sobre a qual passavam os gigantes para assaltar o paraíso³³⁴. Tudo isso é, quando muito, apenas meio inteligível para nós. Os alemães não são judeus bíblicos nem clássicos gregos ou romanos³³⁵. Cada experiência é o que é. Entendê-la é compreender o que ela significava para aqueles que a expressavam nos monumentos através dos quais

procuramos lê-la. Toda compreensão é necessariamente histórica. Os *Aufklärer* – Gottsched, Lessing e Moses Mendelssohn – não somente carecem de qualquer perspectiva histórica, mas também tendem a classificar, a dar notas de excelência moral. Com referência a isso (que ele teria considerado como espinosiano) Herder, em *Auch eine Philosophie* de 1774, adverte contra a avaliação moral (embora ele também fosse propenso a fazê-la, tanto então como mais tarde) e recomenda insistentemente aos críticos que, por cima de tudo, compreendam que, embora um tenha que condenar e louvar, isso somente pode ser feito após ter exercido um critério baseado na compreensão, isto é, na própria capacidade para a *empfinden* (“empatia”). A *Auch eine Philosophie* contém a mais eloquente descrição do novamente descoberto sentido da história, fantasticamente parecido ao de Vico, que, tanto quanto nos é possível dizer, ele somente foi ler vinte anos mais tarde: “Quão indescritivelmente difícil é expressar a qualidade particular (*Eingenheit*) de um ser humano individual, e quão impossível é dizer exatamente o que diferencia um indivíduo de outro, sua forma de sentir e viver; quão diferente e individual (*anders und eigen*) tudo se torna quando é visto pelos olhos, compreendido pela alma e sentido pelo coração. Quanta profundidade existe no caráter de um só povo que, independentemente das vezes que seja observado (e visto com curiosidade e maravilha), mesmo assim escapa à palavra que procura descrevê-lo e, ainda com essa palavra para compreendê-lo, raramente é reconhecível ao ponto de ser universalmente compreendido e sentido. Se isso é assim, que será o que acontece quando um procura dominar um oceano completo de povos, épocas e culturas, com um golpe de vista, um sentimento, mediante uma só palavra! Palavras, pálido jogo de sombras! Um quadro completo e dinâmico de formas de vida, hábitos, desejos e características do céu e da terra, deve ser acrescentado ou proporcionado de antemão; se queremos sentir um só dos seus atos ou inclinações, ou todos eles juntos, devemos começar por sentir simpatia pela nação”³³⁶.

Grécia, Herder continua, não era Atenas. Ela estava habitada e governada por atenienses, beócios, espartanos e coríntios. Os egípcios não eram menos comerciantes que os fenícios. A Macedônia era conquistadora, como Roma. Os grandes pensadores gregos tinham mentes especulativas tão penetrantes como as dos modernos. Mesmo assim (Herder o repete dentro e fora do contexto), eles eram egípcios, romanos, gregos, macedônios, e não habitantes de nosso mundo. Leibniz é nosso, Platão não. Similaridade não é identidade; embora somente Deus possa fazê-lo completamente, devemos ver tanto as árvores quanto o bosque. Toda a história é um conflito interminável entre a idéia geral e a particular, todas as idéias gerais são abstrações perigosas, enganosas e inevitáveis. Devemos procurar ver o conjunto, por muito inatingível que isso possa ser. As exceções e desvios somente confundirão àqueles que insistem em forçar uma imagem idealizada na multiplicidade do que é real. Hume e Voltaire, Robertson e Schlözer, foram acusados abertamente de terem usado a vara de medir da sua própria época. Todas as civilizações são incomensuráveis³³⁷. O crítico deve, até o limite de sua capacidade, submeter-se a seu autor e procurar ver através dos seus olhos. Herder

está em desacordo com a justamente celebrada teoria de Diderot sobre o ator que se desliga interiormente de si mesmo, quando desempenha um papel³³⁸. O verdadeiro intérprete deve procurar penetrar – perder-se a si mesmo dentro – o original que ele, por assim dizer, cria novamente, mesmo que nunca possa atingir plenamente esse objetivo. A tradução autêntica de uma linguagem, isto é, de uma forma de vida, para outra é, evidentemente, impossível; nenhum idioma é literalmente traduzível: as azeitonas sagradas de Minerva, que cresciam em redor da Academia, não podem ser levadas além das fronteiras de Atenas. “Mesmo quando Esparta assolou Atenas, a deusa protegeu o horto. Assim, ninguém pode arrebatá-los as belezas da nossa língua; belezas tecidas na sua textura, insinuando-se como os seios de Phryne sob o seu véu de seda”³³⁹. Traduzir, para melhor ou pior, é criar; a tradução deve ser um *Originalarbeit* feito por um *Schopferisches Genie*³⁴⁰, e, evidentemente, visto o criador ser o que ele é e não outro, e estar onde está e não em outro lugar, uma grande parte do seu trabalho é, e deve ser, perdida. O Egito não deve ser julgado de acordo com os critérios gregos, nem com os do moderno Shaftesbury; a criança escolar não é triste porque não gosta dos passatempos do adulto, nem a Idade Média foi menos valiosa por não ser do gosto de Voltaire: existe muito mais no grande fermento da Idade Média que nos absurdos da lei sálica ou da ripuária. A cultura medieval do Ocidente deve ser vista como uma grande revolta contra a sufocante centralização de Roma, uma “reativação do gigantesco e exausto relógio”. Denunciá-la e analisá-la é igualmente absurdo: “Eu não estou, de forma alguma, disposto a defender as constantes migrações e destruições, as guerras feudais, as hordas de monges, as peregrinações ou as cruzadas. Eu somente desejo explicá-las; mostrar o espírito que respirava através delas, a ebulição das forças humanas”. Isto era bastante original em 1774. A Idade Média não foi o corredor para a Renascença, nem o paganismo foi a ante-sala da Cristandade. Uma cultura nunca é uma simples forma de chegar a outra; mesmo no caso de existir algum sentido no que a humanidade como um todo avança³⁴¹, cada um dos estágios é um fim em si mesmo; os homens nunca são meios para finalidades além deles mesmos. Igual que seu oponente Kant, Herder prega ferventemente a doutrina de que apenas as pessoas e as sociedades, quase na sua totalidade, são boas por si mesmas; aliás, elas são tudo quanto é bom, completamente bom, no mundo que conhecemos. Esses conceitos, que agora (pelo menos no Ocidente) parecem tão triviais, eram heresias antinômicas em meados do século XVIII, em Paris e nas suas dependências intelectuais.

O mesmo acontecia com o mito do modelo dominante, e ainda mais ousada era a rejeição dos mitos históricos do século:³⁴² do mito francês sobre a cultura clássica, criado pelos galo-romanos, no qual residia a verdadeira alma da França, e foi destruído pelos bárbaros, como também aconteceu com o contramito da superioridade dos conquistadores franceses, que foi apoiado por Montesquieu, Mallet e Boulanvilliers. De igual forma, Herder não tem quaisquer relações com o mito do ensolarado mito pagão, extinto pela triste religião cristã, destruidora de religiões; ele usa palavras bem duras sobre os monges que suprimiram as velhas

canções alemãs, mas isso não significa que a Idade Média fosse o antro sombrio de “demônios, escravos, e sacerdotes e tiranos diabólicos” pintado por Voltaire, Gibbon, Hume e, posteriormente, Heine e todos os neopagãos. Mas também ele não apóia a crescente lenda germano-protestante do incorrutível e corajoso guerreiro Hermann, canonizado por Klopstock como Arminio, ou na forma do jovem Siegfried, colocado por Wagner no panteão nacionalista alemão. Essas fantasias não oferecem escapatória. Quaisquer tentativas para escapar, seja para a moderna Paris ou para os sombrios bosques da Alemanha, são condenadas por Herder como sendo igualmente erradas. Os que, por qualquer motivo, não encaram a realidade, estão condenados.

O terceiro grande mito do século XVII foi o do contínuo progresso, quando não inevitável, pelo menos virtualmente seguro; com a conseqüente depreciação do passado incivilizado, que implicava a visão de todos os séculos anteriores como outras tantas etapas no caminho para a vida superior, o presente, e para a ainda mais maravilhosa do futuro. Herder rejeita isto completamente. “Cada (cultura) é uma lira harmoniosa. Um deve simplesmente ter ouvido para ouvir suas melodias”. Os que procuram compreender devem aprender a captar os aspectos em que Abraham, Leônidas ou César não são homens de nosso tempo; a ver a mudança à medida que ela ocorre, e não em segmentos justapostos, que podem ser separados, comparados e passíveis de serem avaliados e premiados pelo seu mérito, pelo grau em que eles se aproximam de nossos padrões de sabedoria. Será, então, que o progresso não existe? Serão todas as culturas igualmente valiosas? Esta não é a opinião de Herder. Existe o *Fortgang*, mas isso não é o mesmo que a noção de progresso enunciada por, digamos, Turgot ou Condorcet, ou, particularmente, por Voltaire (por exemplo, na *La Philosophie d'histoire par feu l'Abbé Bazin*), contra os quais, junto com o filósofo da história, suíço, Iselin, estão especificamente dirigidas as fulminações de Herder. Sua delusão é superficial e carece de história. A diversidade é tudo. Esta é a tese central do, para dar-lhe seu título completo, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, como de quase todos os primeiros escritos de Herder. “A disposição geral, filosófica e filantrópica, de nossa época procura estender ‘nosso próprio ideal’ de virtude e felicidade a cada nação distante, inclusive até as mais remotas épocas da história... Aqueles que, até agora, têm tomado a si a explicação dos séculos de progresso, tem acalentado a noção de que ele deve levar-nos a uma felicidade sempre crescente. Em apoio dessa noção eles têm embelecido ou inventado uns fatos, e ocultado ou suprimido outros que a desmentem... tomando palavras por trabalhos, sabedoria por felicidade e, desta forma, têm inventado a ficção ‘do melhoramento progressivo e geral do mundo’”. Outros, como Montaigne, Bayle, Hume e, finalmente, Voltaire e Diderot, perceberam que isso era uma delusão perigosa e caíram em um ceticismo sem esperança. Isso tem sua origem em um conceito equivocado do que seja o progresso. Ele reside em uma variedade de culturas mutuamente incommensuráveis e incapazes de serem dispostas em uma só escala de progresso ou retrocesso. Cada sociedade, cada cultura, se desenvolve à sua própria maneira.

“Cada época é diferente, e cada uma tem o centro de sua felicidade dentro de si mesma. O jovem não é mais feliz que a inocente e satisfeita criança, nem o velho pacífico é menos feliz que o homem cheio de vigor, na plenitude da vida”. A Idade Média está cheia de “abominações, erros e absurdos”, mas também possui “algo de sólido, coesivo e majestoso” que nossa época, com sua “enervada frieza e humana miséria”, raramente é capaz de compreender. “A luz não alimenta os homens”, a ordem e a abundância não são o bastante, e ainda menos a realização técnica “nas mãos de uma pessoa, ou de umas poucas que pensam por todos”. Existem muitos modos de viver e muitas verdades; acreditar que “tudo é verdadeiro ou é falso” é “uma infeliz ilusão geral” de nossa época progressiva. O verdadeiro *Fortgang* (avanço) é o desenvolvimento dos seres humanos como “todos” integrados e, mais particularmente, seu desenvolvimento como grupos; tribos, culturas e comunidade determinadas pela linguagem e os costumes, criando, a partir da “totalidade de sua experiência coletiva”³⁴³, e expressando-se a si mesmos em obras de arte, que, conseqüentemente, são inteligíveis para os homens comuns; e em ciências, ofícios e formas de vida social, política e cultural que preencham os anseios (conscientes ou inconscientes) e desenvolvam as faculdades de uma determinada sociedade, em sua interação com seu alterável (mas não excessivamente) ambiente natural. “Submeter e interrogar esse Proteus, usualmente chamado caráter nacional, que, certamente, se expressa a si mesmo, não menos nos escritos do que nos usos e ações de uma nação, constitui uma elevada e maravilhosa filosofia. Ela é praticada, com a maior certeza, na poesia, porque nos trabalhos da imaginação e do sentimento é onde mais livremente se revela por completo a alma das nações”³⁴⁴. Malgrado todos os anátemas de Hamann, Herder não pode refrear-se de expressar sua veemente admiração pela cultura de Atenas – sentimento esse que compartilhava com Goethe, Hegel, Hölderlin e Schiller, e, certamente, com a maioria dos alemães civilizados da sua época, tanto românticos como não românticos. Herder acreditava que as realizações gregas eram devidas, em parte, à beleza da natureza na Grécia, uma beleza que inspirava princípios que aqueles afortunados habitantes (errada, mas escusavelmente) consideravam como objetivos e universalmente válidos. Mas não deve existir *Favoritvolk*, e ele se apressa a adicionar à lista os cachemiros e os persas, bocaras e circassianos, que também viviam rodeados de beleza natural, eram vistosos e produziram belas culturas (ao contrário dos hebreus, cujos méritos não eram estéticos). Os gregos avançaram e desenvolveram suas faculdades harmoniosa e triunfantemente porque a natureza lhes foi propícia e não sofreram grandes acidentes naturais que impedissem seu desenvolvimento. Mas eles não foram um saguão para os romanos, cuja civilização deve ser julgada em termos de seus próprios critérios internos, seu próprio “centro de gravidade”. O que ele chama *Fortgang* é o desenvolvimento interno de uma cultura, em seu próprio *habitat*, no sentido de seus próprios objetivos; mas, visto existirem no homem algumas qualidades universais, uma cultura pode estudar, compreender e admirar a outra, mesmo que não possa voltar a ela, o que seria uma loucura da sua parte, caso o intentasse. Ocasionalmente, Herder fala como Bossuet, como se a história

não fosse um relato episódico, senão um vasto drama; como se o dedo de Deus guiasse os destinos da humanidade de alguma maneira teológica, uma peça de teatro da qual cada grande época cultural fosse um ato. Ele não desenvolve essa noção, que levou a Bossuet a ver cada ato como, até certo ponto, um elo entre seu predecessor e seu sucessor. Ele fala mais freqüentemente como se a história fosse realmente um drama, mas carecendo de um *dénouement*; como se fosse como uma sinfonia cósmica, da qual cada movimento tem sua própria importância, e da qual, em qualquer caso, nós não podemos ouvir o conjunto, que somente Deus pode ouvir. Os últimos movimentos desta sinfonia não estariam necessariamente mais próximos, nem seriam um prelúdio de algum objetivo definitivo e, portanto, também não seriam superiores aos primeiros. A vida não é um quebra-cabeças de peças recortadas cujos fragmentos devam encaixar dentro de algum padrão único, de forma a serem inteligíveis somente dentro dele, isto é, que aquilo que, visto isoladamente, parece feio ou irracional, acaba sendo visto como um ingrediente indispensável no grande e harmonioso conjunto – nas palavras de Hegel, o espírito do mundo em sua completa autoconsciência de si mesmo. Herder acredita no desenvolvimento de cada movimento da sinfonia (cada ato do drama) em termos de sua própria finalidade, seus próprios valores, que não são piores nem menos moralmente valiosos pelo fato de vir a ser ultrapassados, destruídos ou sucedidos por outros. Existe um propósito geral a ser realizado pela vida humana na Terra, que ele chama *Humanität*. Este é um termo notoriamente vago, tanto em Herder como, geralmente, no *Aufklärung*, que implica o desenvolvimento harmônico de todas as almas imortais no sentido de objetivos universalmente válidos: a razão, liberdade, tolerância, amor e respeito mútuo entre indivíduos e sociedades, bem como saúde física e espiritual, percepção mais sutil, domínio sobre a terra e a realização harmoniosa de tudo quanto Deus tem implantado no Seu mais nobre trabalho e feito a Sua própria imagem⁸⁴⁵. Esta é uma fórmula do humanismo de Weimar, caracteristicamente inclusiva de tudo, geral e otimista, que Herder adotou, por certo, particularmente em seus últimos trabalhos, porém que parece não ter utilizado (visto ela não ter qualquer conotação exata) como um critério universal de explicação ou de valor. Ele queria, sobretudo, ser compreensivo e justo; não gostava da arquitetura gótica mas, apesar disso, causou uma profunda impressão a Goethe, quando lhe falou dela em Estrasburgo; sentia aversão pela cavalaria e pelos valores medievais em geral, mas os defendeu contra Voltaire e contra as caricaturas; não deu grande valor, particularmente nos últimos tempos de sua vida ao primitivismo como tal, e, a esse respeito, diferiu de seus verdadeiros admiradores do século XVII. Todavia, o domínio colonial das populações nativas, antigas e modernas, dentro e fora da Europa, sempre é por ele representado como sendo moralmente odioso e como um crime contra a humanidade. Se o paganismo necessitava ser defendido contra os ataques cristãos, e Homero contra Klotz e a *Encyclopédie*, também a cristandade devia sê-lo contra Holbach, Voltaire e os chinófilos, e, por sua vez, os chineses e mongóis contra a arrogância dos europeus. Os feiticeiros da Ásia Central, ele insistia, não são simples impostores; nem os mitos são simplesmente falsas afirmações sobre a

realidade, inventadas por sacerdotes perversos, a fim de iludir e adquirir o domínio das massas, como Bayle e Voltaire tinham feito acreditar ao mundo; nem as invenções dos poetas têm a simples finalidade de causar prazer ou instruir. Nisso, ele concorda com Vico, algum tempo antes de tê-lo lido, na suposição de que alguma vez dirigisse algo mais do que uma olhada de relance a seu trabalho. Os feiticeiros expressavam, sob a forma de mitos e superstições, objetos dos desejos naturais dos homens, isto é, uma visão do mundo, da qual a poesia surgiu naturalmente e constitui sua expressão. Essa poesia cria mundos completos, dignos do homem e dos seus poderes criativos, mundos não comensuráveis com outros, mas igualmente dignos de nosso interesse e necessitados de nosso bom critério, visto serem mundos criados pelo homem; mediante sua contemplação, nós podemos chegar a compreender o que, por nossa vez, podemos ser e criar. Nós não fazemos isso aprendendo as lições do passado (ele diz, ocasionalmente, que o passado se repete a si mesmo, mas sua doutrina central, em oposição à de Hume ou Voltaire, é que cada página é única), mas antes porque a visão das criações passadas nos inspira a encontrar nosso próprio centro de gravidade, nosso próprio *Mittelpunkt* ou *Schwerpunkt* ou o do grupo ao qual pertencemos: nação, região, comunidade. Sem esse pertencer não existe verdadeira criação nem verdadeira realização de objetivos humanos. Daí que a imposição de conjuntos de valores, que lhe são estranhos, a uma nação (como os missionários têm feito nas províncias bálticas, e ainda fazem, por exemplo, na Índia) seja tão inefetiva como prejudicial³⁴⁶. Os piores de todos são aqueles que não têm grupo, por estarem exilados ou auto-exilados, física ou espiritualmente (para Herder, os dois não são muito diferentes), e estão fadados à esterilidade. Essa desintegração lhe parecia estar ameaçando os alemães de sua época. Alguns dos seus críticos modernos observam indignadamente que ele condenou a França – a França dos séculos XVIII e XIX! – como sendo uma sociedade exausta. Mas sejam quais forem suas falhas como profeta (e ele falou com muitas vozes, algumas delas nada diferentes, mas expressando freqüentemente sentimentos diferentes), como psicólogo social se elevou por cima de sua geração. Mais claramente que qualquer outro escritor, ele concebeu e esclareceu a crucialmente importante função social de “pertencer” – do que é pertencer a um grupo, uma cultura, um movimento, um modo de vida. Isso foi uma realização da maior originalidade.

VII

“O dever de um compositor, como membro da sociedade, é falar a e para seus companheiros humanos.”

“Eu acredito em raízes, em associações, em experiências, em relações pessoais... Minha música tem suas raízes onde eu vivo e trabalho.”

disse Benjamin Britten ao receber o primeiro prêmio de Aspen, em 1964.

A noção de pertencer encontra-se no coração de todas as idéias de Herder. Sua doutrina da unidade da teoria e da prática, igual que a do seu populismo, somente

é inteligível em termos dessa noção. Pertencer não é uma condição passiva, mas uma cooperação ativa, uma tarefa social. “A verdade completa sempre é apenas a Ação”³⁴⁷. Tanto quando um lê seus últimos livros sobre as “*Idéias acerca da Filosofia da História da Humanidade*”, o tratado anterior “*Sobre a Poesia Hebraica*”, os ensaios sobre Shakespeare, Ossian e Homero, ou os mais recentes *Adrastea* ou *Kalligone*, encontra que o dominante em todos esses trabalhos é a noção da existência de modelos centrais, em cujos termos cada cultura genuína e os seres humanos que a constituem podem e, sem dúvida, devem ser identificados. Para Herder, ser membro de um grupo é pensar e atuar de uma forma determinada, à luz de objetivos, valores e contextos mundiais particulares; e pensar e agir desta maneira é pertencer a um grupo. Ambas noções são literalmente idênticas. Ser alemão é formar parte de uma só corrente cujo elemento dominante é a linguagem, embora seja apenas um único elemento entre outros. Ele expressa a noção de que as maneiras em que um povo, digamos o alemão, por exemplo, fala, age, come ou bebe; sua escrita, suas leis, sua música, seu panorama social, suas formas de dançar, sua teologia, têm modelos e qualidades que ele não compartilha, a não ser em grau notavelmente baixo, com as atividades similares de algum outro grupo, como o dos franceses, islandeses, árabes, gregos, etc. Cada uma dessas atividades pertence a um conjunto que deve ser compreendido como um todo; elas se explicam mutuamente. Qualquer um que estude o ritmo da fala, ou a história, arquitetura, ou as características físicas dos alemães, poderá, como consequência, chegar a uma compreensão mais profunda de sua legislação, música, vestuário. Existe uma propriedade, incapaz de ser abstraída e articulada, em tudo quanto é alemão nos alemães, que unicamente pode ser evidenciada por todas essas diversas atividades. Outras atividades, como caçar, pintar, cultivar, parecer-se-ão mutuamente porque elas pertencem ao mesmo gênero. Mas a qualidade específica que cada tipo de atividade evidenciará, terá mais em comum com as atividades genericamente diferentes da mesma cultura³⁴⁸ que com as atividades especificamente similares de outra, ou, no mais extremo dos casos, que aquilo que as diversas atividades da mesma cultura terão em comum – o mesmo modelo permeante em virtude do qual são vistas como elementos de uma cultura igualmente idêntica – é mais importante, visto explicar as características dessas atividades em um nível mais profundo que suas semelhanças superficiais com as atividades correspondentes de outras culturas e outros grupos humanos. Em outras palavras, o que a poesia épica alemã tem em comum com a vida familiar, a legislação ou a gramática alemã, determina os modelos dessas atividades, isto é, as penetra mais profundamente do que aquilo que a poesia alemã tem em comum com a hindu ou a hebréia. Essa propriedade comum não é oculta, não é necessária qualquer faculdade especial não empírica para detectá-la, é um atributo natural e aberto à pesquisa empírica. A despeito de sua teologia, sua crença na primazia da religião e seu uso de noções metafísicas tais como a da “alma” e “espírito” coletivos, a despeito das misteriosas *Kräfte* e de seus lapsos ocasionais na aceitação do dogma das espécies naturais, Herder foi mais empírico, do princípio ao fim de sua existência, que Leibniz, Kant ou até mesmo Helvétius. Isso foi escurecido pelo

fato de que as gerações seguintes de metafísicos alemães, aos que ele influenciou, utilizaram livremente fórmulas transcendentais. No entanto, na sua própria época, ele incorreu nas suspeitas de seus companheiros eclesiásticos, como inclinando-se perigosamente do lado das heresias materialistas. O cerne de seu empirismo residia na importância que ele atribuía à descoberta de modelos, na história e na natureza. É essa qualidade padrão, diretamente perceptível, mas literalmente impossível de ser analisada, em virtude da qual o que os alemães pensam, fazem ou dizem é, via de regra, característica e inequivocamente alemão, é esta qualidade *Gestalt*³⁴⁹ a que, na sua opinião, nos faz identificar o fato e o fazedor, o pensamento e o pensador, com uma cultura alemã específica, em um estágio específico do seu desenvolvimento. Encaixar-se dentro desse modelo é pertencer-lhe. É por causa disso, e não por outra razão, que um alemão exilado do meio de seus compatriotas alemães, talvez um prussiano ou um saxão forçado a viver em outro lugar que não o seu, não se sente em casa, e quem quer que seja que não se sinta em casa não pode criar naturalmente, livremente, generosamente nem de forma conscientemente desinteressada, da maneira que Schiller chamava “ingênua”, e que Herder, admita-o ou não, mais admirava e acreditava. Todo o seu falar sobre o caráter e o gênio nacional, o *Volksseele*, o espírito do povo, e assim por diante, afinal se reduz apenas a isso. Sua noção do que é pertencer a uma família, uma *secta*, um lugar, um período ou um estilo, é o fundamento do seu populismo e de todos os programas conscientes posteriores, encaminhados para a auto-integração ou reintegração dos homens que se sentiam espalhados, exilados ou alienados. A linguagem em que ele fala de seus compatriotas desafortunados, obrigados pela pobreza ou pelos caprichos despóticos de seus donos a emigrar para a Rússia, Transilvânia ou América, para tornar-se “negros e escravos”, não é simplesmente um lamento pelas misérias morais e materiais do exílio, senão que está baseada na teoria de que separar os homens do seu “centro de vida”, isto é, da estrutura à qual pertencem naturalmente, é forçá-los a assentar-se nas margens dos rios de alguma remota Babilônia e prostituir suas faculdades criativas em benefício de estrangeiros, é degradá-los, desumanizá-los, destruí-los³⁵⁰. Nenhum escritor tem salientado mais vividamente o dano causado a seres humanos, arrancando-os das únicas condições em que sua história lhes possibilitava viver vidas completas. Ele insiste, uma e outra vez, em que nenhum meio, grupo ou modo de vida é necessariamente superior a qualquer outro, senão que é o que é, e que a assimilação a um único modelo ou padrão universal, ou a leis, linguagem ou estrutura social, tal como defendida pelas *lumières* francesas, destruiria o que é mais vívido e valioso na vida e na arte. Daí sua violenta polêmica contra Voltaire, que, em seu *Essai sur les Moeurs*, declarou que “o homem, geralmente falando, sempre foi o que ele é agora”³⁵¹, ou que “a moralidade é a mesma em todas as nações civilizadas”. Daí também, por dedução, parece resultar que todas as demais eram bárbaras ou estúpidas: “Os gauleses são uma desgraça para a natureza”³⁵². Daí, novamente, seu ataque contra Sulzer por pedir uma gramática filosófica universal, de acordo com cujas regras fosse possível julgar o grau de perfeição da linguagem de um povo, para, caso necessário, corrigir suas regras à luz das regras universais.

Não é preciso dizer que isso, para Herder, era, em princípio, falso e representava a morte da poesia e das fontes de todo poder criativo. Cada grupo tem o direito de ser feliz à sua própria maneira. É uma terrível arrogância afirmar que, para ser feliz, todo o mundo deve tornar-se europeu³⁵³. Isso é assim porque, como mantinha Voltaire, outras culturas podem ser superiores à nossa, mas apenas por não serem comparáveis. “Nenhum homem pode transmitir o caráter do *seu* sentimento, nem transformar meu ser no ser dele”³⁵⁴. “O negro tem o mesmo direito de pensar que o branco é um degenerado, que este de pensar que o primeiro é uma besta negra... A civilização humana não é a dos europeus; ela se manifesta a si mesma, de acordo com a época e o lugar, em todos os povos”³⁵⁵. Não existe *Favoritvolk*. Herder dá como certo apenas que, para ser completamente um homem, isto é, plenamente criativo, é necessário pertencer a algum lugar, a algum grupo ou alguma corrente histórica, que não pode ser descrita, a não ser nos termos genéticos de uma tradição, um ambiente e uma cultura, geradas, por sua vez, através de forças naturais, isto é, o *Klima* ou mundo externo, e a estrutura física e necessidades biológicas que, interagindo com a mente e a vontade de todos os indivíduos, criam o processo dinâmico e coletivo chamado sociedade.

Essa teoria não implica qualquer mitologia. Para Herder, em última instância, todos os grupos são agregações de indivíduos; seu uso de “orgânico” e “organismo” é completamente metafórico; e não como fazem pensadores mais metafísicos e recentes, apenas semimetafórico. Não existe evidência de que ele concebesse os grupos como entidades ou valores metafísicos “superindividuais”. Para Herder não há uma mística da história, ou de uma espécie em cujo benefício os indivíduos tenham que ser sacrificados, ou, ainda menos, da inteligência superior da raça, de uma nação em particular, nem mesmo da humanidade como um todo. Todavia, compreender os homens é compreendê-los geneticamente, em termos de sua história, ou seja, daquele complexo de “forças” físicas e espirituais no qual eles se sentem livres e em casa. Esta noção de sentir-se em casa, e sua correspondente de não ter um lar (a “nostalgia”, observou ele certa vez, “é a mais nobre de todas as dores”), que reside no coração de suas reflexões sobre o vazio do cosmopolitismo, sobre o dano causado aos homens pelas barreiras sociais, a opressão estrangeira, a divisão, a especialização – da mesma forma que os conceitos correlatos de exploração e da alienação mútua dos homens e, finalmente, de sua própria personalidade – deriva de seu único conceito central. Aqueles que compreenderam a noção de que os homens se convertem em miseráveis, não apenas por causa da pobreza, doença, estupidez ou dos efeitos da ignorância, mas também por não estarem bem assentados, ou serem forasteiros, ou encontrarem-se isolados; de que a liberdade e a igualdade não são nada sem a fraternidade; de que somente podem ser verdadeiramente humanas as sociedades capazes de seguir um líder, mas sem obedecer qualquer dono³⁵⁶, possuem uma das *idées maîtresses* de Herder. Seus escritos transformaram radicalmente a noção das relações dos homens entre si. Sua famosa definição da liberdade como *bei sich selbst sein*, bem como sua doutrina do *Anerkennung* – reconhecimento recíproco entre os homens –

me parecem dever muito aos ensinamentos que ele recebeu. A proposição de que o homem é social por natureza, já tinha sido exposta por Aristóteles, e repetida por Cícero, Aquino, Hooker, Grotius, Locke e outros muitos. A profundidade e amplitude dos escritos de Herder sobre a associação humana e suas vicissitudes, o valor de sua concreta observação histórica e psicológica, com a qual desenvolveu o conceito do que representa para os homens o fato de pertencer a uma comunidade, fizeram essas fórmulas parecerem abstrações superficiais e as retiraram permanentemente de circulação. Nenhum teórico social sério, depois de Herder, tem ousado expor clichês mecânicos deste tipo, em lugar do pensamento. Sua visão da sociedade tem dominado o pensamento ocidental; a extensão de sua influência não tem sido sempre reconhecida por ter penetrado com profundidade excessiva no contexto da forma ordinária de pensar. Seu grande impacto, do qual falou Goethe e confirmou J.S. Mill, é devido, principalmente, a sua tese central – sua exposição do que é viver e atuar em conjunto – da qual deriva o resto do seu pensamento e à qual constantemente retorna. Essa idéia se encontra no cerne de todo o populismo e tem penetrado todas as tentativas subseqüentes para chegar à verdade sobre a sociedade.

VIII

Isso no tocante à contribuição específica de Herder, para a compreensão dos homens e sua história. Todavia, existem duas implicações de sua concepção dos homens, que têm recebido pouca atenção por parte de seus intérpretes. Primeira: sua doutrina da indivisibilidade da personalidade humana e, como corolário disso sua concepção do artista e do papel expressivo que ele representa na sociedade, e, segundo: seu pluralismo e a doutrina da incompatibilidade dos objetivos básicos humanos. Herder estava, como todo o mundo sabe, muito ocupado com as questões estéticas, e procurava encontrar todas as manifestações da arte em suas formas mais ricas e completas, tendendo a encontrá-las nas criações das épocas primitivas do homem. Para Herder, a arte é a expressão dos homens na sociedade, na sua plenitude. Dizer que a arte é expressão é dizer que ela é uma voz falante, antes do que a produção de um objeto – um poema, uma pintura, uma taça de ouro, uma sinfonia, tudo quanto possui características próprias, como os objetos na natureza – independentemente da finalidade, caráter ou *milieu* dos homens que os criaram³⁵⁷. Através do muito adequadamente chamado *Stimmen der Volker in Liedern*, e de argumentos explícitos, Herder procurou demonstrar que tudo quanto o homem faz, diz e cria deve expressar, independentemente de sua intenção de expressá-la ou não, toda sua personalidade; e, visto o homem não ser concebível fora de um grupo ao qual, no caso dele ser suficientemente afortunado, continua pertencendo (mesmo tendo sido separado do grupo, ele conserva suas características, embora mutiladas), também expressa a “individualidade coletiva”³⁵⁸, isto é, uma cultura concebida como uma corrente constante de pensamento, ação, sentimento e expressão. Por isso ele se mostra tão acerbamente oposto ao ponto de vista, tão influente em sua época como em nossos

dias; de que o objetivo do artista é criar um objeto cujos méritos sejam independentes das qualidades pessoais do criador, ou de suas intenções, conscientes ou inconscientes, ou, ainda, de sua situação social. Esta é uma doutrina estética que já reinava muito tempo antes de ser explicitamente formulada a doutrina da arte pela arte. O artífice que faz uma taça de ouro tem o direito, de acordo com sua opinião, de negar o direito daqueles que compram ou admiram sua criação, a inquirir se ele é sincero ou calculista, devoto ou ateu, ou um marido fiel, ou um companheiro simpático e alegre, ou moralmente puro. Herder é o pai verdadeiro da doutrina de que a missão do artista é, sobre todas as demais, a de testemunhar em seus trabalhos a verdade de sua própria experiência interior³⁵⁹; do qual se deduz que qualquer falsificação consciente dessa experiência, seja qual for o motivo – aliás, qualquer tentativa de satisfazer meramente o gosto de seus clientes, excitar seus sentidos, ou mesmo educá-los utilizando meios que pouco tenham a ver com sua própria vida ou convicções, ou usar técnicas e habilidades como um exercício por separado, praticar o virtuosismo em seu próprio benefício ou em benefício do prazer que ele lhe proporciona – constitui uma traição ao seu chamado. Isto estava implícito no movimento artístico que veio a ser chamado *Sturm und Drang*, do qual Herder foi um dos líderes. Ver-se a si mesmo como um profissional que, em seus trabalhos, desempenha um papel, ou representa com uma parte especializada de si mesmo, enquanto o resto dele é deixado livre para observar o desempenho; manter que o comportamento de um mesmo, como pai, francês ou terrorista político, pode ser completamente desligado de sua função profissional como carpinteiro, médico ou artista, é um ponto de vista ao qual Voltaire, caso o tivesse considerado, dificilmente poderia ter oposto qualquer objeção, e constitui, para todos os escritores do *Sturm und Drang*, um fatal mal-entendido e distorção da natureza do homem e de suas relações com outros homens. Visto o homem ser, de fato, um e não muitos (e aqueles que são genuinamente personalidades divididas não podem, literalmente, ser considerados como sãos), disso se deduz que o homem, seja ele um artista, um político, um advogado ou um soldado, qualquer coisa que faça expressa o que ele é. Alguns entre os *Stürmer* continuaram sendo individualistas – Heine, por exemplo, ou Klinger. Mas Herder sempre foi inflexivelmente hostil a tal egomania. O indivíduo, para ele, era inexoravelmente um membro de algum grupo; por conseguinte, tudo quanto ele faz deve expressar, consciente ou inconscientemente, as aspirações de seu grupo. Portanto, se ele é consciente de seus próprios atos (e toda autoconsciência é uma determinação embrionária e, conseqüentemente, crítica), essa mera consciência, como todo verdadeiro criticismo, é inevitavelmente e até um grau elevado, criticismo social, porque a natureza dos seres humanos é ser socialmente consciente; a expressão é comunicação. Herder sentia que toda a história demonstrava que isso era assim. Dividir (e não meramente distinguir as facetas ou aspectos de uma substância) corpo e alma, ciência e arte ou ofício, o indivíduo e a sociedade, a descrição e a avaliação, o julgamento filosófico, científico ou histórico, as manifestações empíricas e metafísicas, como se alguma dessas coisas pudesse ser independente de alguma

outra, era, para Herder, falso, superficial, e induzia a erro. O corpo é a imagem, a expressão da alma, e não seu túmulo, instrumento ou inimigo. Não existem “chapas de ferro entre o corpo e alma”³⁶⁰; o todo pode passar para dentro do demais mediante as transições insensíveis das quais Leibniz tinha falado em seus *Nouveaux Essais*. “Houve um tempo em que os homens eram todas as coisas: poetas, pintores, pensadores, legisladores, agrimensores, músicos, guerreiros”. Naquela época existia unidade de teoria e prática, de homem e cidadão. Essa unidade foi destruída pela divisão do trabalho e, depois disso, “os homens tornaram-se meio pensadores, meio sensitivos”³⁶¹. Existe nisso, ele observa, algo de errado sobre os moralistas que não atuam, os poetas épicos que não são heróicos, oradores que não são estadistas, e esteticistas que não podem criar nada. Quando as doutrinas são aceitadas sem crítica, como verdades dogmáticas, inalteráveis, eternas, elas se convertem em fórmulas mortas ou, na melhor das hipóteses, seu significado é horivelmente distorcido. Tal ossificação e decadência leva ao absurdo no pensamento, e ao comportamento monstruoso na prática³⁶².

Esta doutrina estava fadada a ter uma grande florescência, não só na aplicação do conceito de alienação nos escritos do jovem Marx e seus amigos da fase hegeliana de esquerda, e entre os que têm utilizado essas idéias em nossa própria época, mas mais particularmente entre os radicais e revolucionários russos pré-marxistas. Nenhuma corporação de homens tem jamais acreditado tão devota e veementemente na unidade do homem como a dos intelectuais russos do último século. Esses homens, primeiramente membros dissidentes da nobreza e das boas famílias, e posteriormente de muitas outras classes, estavam unidos por uma fé ardente no direito e no dever de todos os homens no sentido de desenvolver suas potencialidades criativas (tanto físicas como espirituais) à luz da razão e do discernimento moral, do qual todos os homens estão dotados. O que os *philosophes* franceses e os românticos alemães pregavam no século XVIII, esses homens procuravam praticar. A luz lhes veio do Ocidente. E visto o número dos homens instruídos, sem mencionar os bem-educados, ser infinitesimalmente inferior, na Rússia, ao daqueles que viviam na ignorância, miséria e inanição desesperada, resultava claro que o primeiro dever de todos os homens decentes era dar tudo quanto fosse possível ao esforço de elevar seus irmãos até um nível que lhes permitisse levar uma existência humana. Disso surgiu o conceito da intelectualidade como uma ordem sagrada, chamada pela história a dedicar sua vida à descoberta e uso de todos os meios possíveis (intelectuais, artísticos, tecnológicos, científicos e educacionais), em um esforço unificado para descobrir a verdade, realizá-la em sua vida, e, com a sua ajuda, resgatar os “famintos e os despidos”, e tornar-lhes possível viver em liberdade e serem homens outra vez. O homem é um e não dividido; não importa o que ele seja ou faça, tudo flui de um único centro; mas, ao mesmo tempo, ele é como é dentro de um contexto social, do qual é um constituinte. Ignorar isso é falsificar a natureza do homem. A famosa doutrina de que o artista, e sobretudo o escritor, tem a obrigação social de expressar a natureza do ambiente em que vive, e de que não tem o direito de isolar-se artificialmente sob

a coberta de alguma teoria baseada na necessidade de neutralidade moral, na necessidade de especialização e na pureza da arte ou de sua função especificamente estética – tarefa sacerdotal consistente em manter-se incontaminado, especialmente pela política – constitui todo um conceito, sobre o qual foram travadas ferozes batalhas no século seguinte, que deriva da doutrina de Herder sobre a unidade do homem.

“Tudo quanto é empreendido pelo homem, tanto no caso de ser devido à ação, à palavra ou a qualquer outra coisa, deve ser fruto de todas as suas forças reunidas; toda separação de forças deve ser repudiada”³⁶³. Estas palavras de Hamann, tão admiradas por Goethe, modelaram a Herder e se tornaram, através de Schiller e Friedrich Schlegel, o credo dos críticos radicais russos. Tudo quanto um homem faça, se ele é como deve ser, expressará sua natureza completa. O pior pecado é mutilar-se a si mesmo, suprimir esse ou aquele lado de si mesmo, em benefício de algum falso ideal estético, político ou religioso. Este é o cerne da revolta contra o “podado” jardim francês do século XVIII. Blake foi um veemente porta-voz desta fé, tanto quanto o foram Hamann, Herder ou Schleiermacher. Compreender qualquer criador – qualquer poeta ou, por assim dizer, qualquer um que não esteja meio morto – é compreender sua época, nação, sua forma de viver e a sociedade que (como a natureza em Shaftesbury) “pensa nele”. Herder repete uma e outra vez que o verdadeiro artista, no seu mais amplo sentido, somente cria a partir da plenitude da experiência de toda sua sociedade, especialmente de suas memórias e instituições antigas, que modelam sua “individualidade coletiva”, e continua falando de Chaucer, Shakespeare e Spencer, como estando mergulhados em seu folclore nacional. Ele pode estar errado no tocante a isso, mas a orientação do seu pensamento é bastante clara. A poesia e, certamente, toda a arte e literatura, são a expressão direta da vida sem inibições. A expressão da vida pode ser disciplinada, mas a própria vida não deve sê-lo. Da mesma forma que a poesia primitiva era mágica e constituía uma espora para “os heróis, caçadores, amantes” e homens de ação, e uma continuação da experiência; assim, *mutatis mutandis*, também deve sê-lo agora. A sociedade pode ter-se desintegrado desde aqueles tempos, e Herder admite que o entusiástico Klopstock pode, agora, ser conscientemente capaz de expressar apenas sua própria vida individual, antes que a da comunidade; mas deve expressar o que quer que seja que há dentro dele, e suas palavras comunicarão a experiência de sua sociedade a seus companheiros humanos. “Um poeta é um criador de um povo, ele lhe entrega um mundo que contemplar, ele tem sua alma em suas mãos”³⁶⁴. Na mesma medida, evidentemente, o poeta também é criado pelo povo³⁶⁵. Um homem vive no mundo do qual, junto com outros, ele é, em certo sentido, o criador. “Nós vivemos em um mundo que nós mesmos criamos.”³⁶⁶ Estas palavras de Herder iriam ser posteriormente exageradas por Fichte, Schelling, Hegel e o movimento idealista, até adquirir formas metafísicas exorbitantes na filosofia, mas elas se encontram igualmente nas origens do mais profundo critério sociológico de Marx e da revolução, no panorama histórico que ele iniciou³⁶⁷.

Herder pode ser considerado como estando entre os originadores da doutrina do compromisso artístico e, talvez com Hamann, o primeiro pensador a falar conscientemente (como seria de esperar do fundador do populismo) em termos do escritor totalmente *engagé*, a ver o artista como comprometido *ipso facto*, sem ser-lhe permitido dividir-se a si mesmo em compartimentos, isto é, separar o corpo do espírito, o secular do sagrado e, sobretudo, a vida da arte. Desde o início até o final de sua existência, ele acreditou que, até certo ponto, todos os homens são artistas, e que todos os artistas, em primeiro e último lugar, são homens – pais, filhos, amigos, cidadãos, correligionários ou homens unidos pela ação comum. Por isso, o objetivo da arte não é existir para sua própria existência (seus últimos trabalhos, *Adrastea* e *Kalligone*, constituem os mais ferozes ataques contra essa doutrina, que ele suspeitava ter sido promovida por Kant e Goethe) ou ser utilitária, propagandista ou “realista social”, nem, ainda menos, evidentemente, procurar apenas embelezar a vida, inventar formas de causar satisfação ou produzir objetos para o mercado. O artista é um vaso sagrado, modelado pelo espírito de sua época, lugar e sociedade, na sua mais alta expressão; ele é o homem que dá a conhecer, tanto quanto possível, uma experiência humana total, um mundo completo. Esta é a doutrina que, sob o impulso do romanticismo alemão e do socialismo francês, afetou profundamente a concepção do artista e sua relação com a sociedade, e animou os críticos e escritores russos da década de 1830 até, em qualquer caso, o *Doutor Zhivago*. A teoria da arte como expressão total, e do artista como homem que testemunha a verdade, em oposição ao conceito que o considera como um fornecedor, embora dotado e dedicado, ou como um sacerdote de um culto esotérico, penetrou a prática dos grandes romancistas russos do século XIX, mesmo a de escritores tão “puros” como Turgenev e Chekhov. Através de seus trabalhos, essa teoria tem exercido uma grande e realmente decisiva influência, não só na literatura e na crítica, mas também no comportamento e nas idéias morais e políticas do Ocidente e, sem dúvida, de todo o mundo. Conseqüentemente, Herder talvez não estivesse completamente errado, quando tão confiadamente proclamou o papel a ser desempenhado pelo artista no mundo do futuro. Seja como crítico estético, como filósofo da história, como criador da noção do homem não alienado, ou como o crítico mais veemente dos classificadores e divisores, Herder (com Hamann) emerge como o originador da doutrina da unidade da arte com a vida, da teoria com a prática. Ele é o mais eloqüente de todos os pregadores da restauração do ser humano incólume, através do desenvolvimento da civilização, *Humanität*, seja mediante a ação de uma vara de condão espiritual pela qual possa ser encontrada e continuada a corrente oculta da verdadeira tradição humanista, ou, como Rousseau desejava, através de alguma transformação social que rompa as algemas que tolhem e prendem os homens, permitindo-lhes entrar novamente no Jardim do Éden, que eles perderam ao sucumbir ante a tentação de organizar-se e dominar-se mutuamente. A influência desta parte de seus ensinamentos nas idéias de outros que falavam mais articuladamente e atuavam com maior efeito político, foi muito considerável³⁶⁸.

IX

Finalmente, chegamos ao que, talvez, seja a mais revolucionária das implicações da posição de Herder: sua famosa rejeição dos valores absolutos, seu pluralismo. Os homens, de acordo com Herder, só se desenvolvem completamente em circunstâncias adequadas, isto é, onde o grupo ao qual pertencem tem conseguido relacionar-se utilmente com o ambiente que o tem modelado e ao qual, por sua vez, ele modela. Ali o indivíduo se encontra felizmente integrado na “comunidade natural”³⁶⁹, que cresce espontaneamente, como uma planta, e não é mantida junta mediante prendedores artificiais, ou soldada à força, ou regulada por leis ou normas inventadas, benignas ou não, pelo seu déspota ou seus burocratas. Cada uma dessas sociedades naturais contém dentro de si mesma (nas palavras de *Yet Another Philosophy of History*) o “ideal de sua própria perfeição, completamente independente de qualquer comparação com os de outras”. Se isto for assim, como devemos responder à questão, formulada pelos homens ao longo de toda a história registrada, e exposta com tamanha clareza e autoridade pelas grandes *lumières* do século XVIII, ou seja: Qual é a melhor vida para os homens? E, mais especificamente, qual é a sociedade mais perfeita? Afinal, não há carência de soluções. Cada época tem providenciado suas próprias fórmulas. Alguns homens têm procurado a solução nos livros sagrados, na revelação, nas palavras de profetas inspirados ou na tradição de sacerdócios organizados; outros a encontraram no critério racional do metafísico experimentado, na combinação da observação científica com a experimentação, ou no bom senso “natural” dos homens, não “escrevinhado” por filósofos ou teólogos, nem deturpado pelo “erro interessado”. Ainda outros, a encontraram no coração puro do simples homem bom. Alguns pensaram que somente peritos bem treinados podiam descobrir grandes e salvadoras verdades; outros supunham que, em questões de valor, todos os homens sensatos estavam igualmente bem qualificados para julgar. Alguns sustentaram que tais verdades poderiam ter sido descobertas a qualquer tempo, e que o fato de que a descoberta das mais importantes entre elas tivesse demorado tanto, era apenas uma questão de má sorte ou de terem sido facilmente esquecidas. Outros afirmaram que a humanidade estava sujeita à lei do crescimento, e que a verdade não seria vista em sua plenitude até a humanidade não ter atingido sua maturidade – a idade da razão. Alguns até disso duvidaram, dizendo que o homem jamais poderia chegar a tal conhecimento na Terra; ou, no caso contrário, seria excessivamente frágil para segui-lo na prática, já que tal perfeição somente era atingível pelos anjos, ou na vida futura. Mas, todos esses pontos de vista supunham uma coisa em comum: que, pelo menos em princípio, era possível delinear algum esboço da sociedade perfeita, ou do homem perfeito, nem que fosse apenas para definir uma sociedade ou um indivíduo determinado, ficando aquém do ideal. Isto era necessário para poder comparar os graus de imperfeição. Mas esta crença na resposta objetiva final, não era absolutamente universal. Os relativistas mantinham que diferentes circunstâncias e temperamentos requeriam políticas diferentes; mas, para a maior parte, mesmo supondo isso, embora os

caminhos pudessem diferir, o objetivo final, isto é, a felicidade humana e a satisfação dos desejos humanos, era um só e o mesmo. Alguns pensadores céticos do mundo antigo – Carneades, por exemplo – foram mais longe e manifestaram o inquietante pensamento de que alguns valores básicos podiam ser mutuamente incompatíveis, de forma que não existia qualquer solução capaz de incorporá-los logicamente. Algo desta dúvida sobre a lógica do conceito da sociedade perfeita existia, não apenas entre os gregos, mas também na Renascença, em Pontano, Montaigne e Maquiavel, e depois deles, em Leibniz e Rousseau, que pensava não ser possível obter qualquer ganho sem sofrer a perda correspondente. Algo disso parecia, também, estar presente no coração das tragédias de Sófocles, Eurípides e Shakespeare. Todavia, a corrente central da tradição ocidental foi pouco afetada por esta dúvida fundamental. A suposição principal era que os problemas do valor eram, em princípio, solúveis, e o eram com finalidade. O fato de que as soluções pudessem ser implementadas por homens imperfeitos era outra questão, que não afetava a racionalidade do universo. Isso era a pedra angular do arco clássico que, depois de Herder, começou a desabar.

Se a visão que Herder tinha da humanidade era correta – se os alemães do século XVIII não podiam tornar-se gregos, romanos, hebreus antigos ou simples pastores, e muito menos tudo isso junto, e se cada uma das civilizações nas que ele infunde tanta vida através do seu compreensivo *Einfühlen* eram amplamente diferentes, e mesmo incombináveis – então, como é possível existir, nem que seja apenas em princípio, um ideal universal, válido para todos os homens, em todas as épocas e lugares? As “fisiognomias” das culturas são exclusivas; cada uma delas apresenta um maravilhoso desdobramento das potencialidades humanas em seu próprio tempo, lugar e ambiente. Nós não podemos estabelecer julgamentos de valor comparativo porque isso é mensurar o incomensurável. E mesmo que o próprio Herder possa não ter sido sempre consistente a este respeito, visto que ele condena e elogia civilizações inteiras, sua doutrina, pelo menos em seus trabalhos mais originais, não permite tais julgamentos. Não é possível duvidar dele mesmo ter feito poderosos esforços para viver de acordo com seus primeiros princípios; embora não gostasse da rígida centralização do sistema egípcio, do imperialismo romano, da brutal instituição da cavalaria da Idade Média, nem do dogmatismo e intolerância da Igreja Católica, ele não só procurou ser justo com essas civilizações, mas também representá-las como realizando, cada uma delas, um ideal de irrevogável validade que, como expressão de uma manifestação particular do espírito humano, e não como um passo para alguma ordem mais elevada, era valiosa por si mesma. É essa rejeição do dogma central do Iluminismo, que via em cada civilização um degrau na subida para outra superior, ou um triste retrocesso para uma mais primitiva e inferior, a que dá força, sentido da realidade e poder persuasivo a sua vasta visão panorâmica. É verdade que no *Ideen* ele enuncia a idéia geral da *Humanität*, para a qual o homem ascende lentamente, e alguns dos intérpretes de Herder têm procurado representar sinceramente seu primitivo relativismo como uma fase do seu pensamento que ele “superou” ou, de outra

forma, reconciliá-la com sua nebulosa noção de um único movimento progressivo no sentido da *Humanität*. Assim, o Professor Max Rouché pensa que Herder concebia a história como um drama, cada ato do qual, ou talvez cada cena, pode e deveria ser avaliado independentemente; o que não nos impede perceber que, considerados em conjunto, esses episódios constituem uma única ascensão progressiva³⁷⁰. É possível que Herder chegasse a acreditar nisso, ou acreditar que acreditava; mas isso é um conceito vago. Sua experiência e imaginação, mesmo no *Ideen*, se dedicam à evocação das culturas individuais, e não aos supostos elos existentes entre elas. Todo o impulso do seu argumento, tanto em seus primeiros trabalhos, como o *Alteste Urkunde des Menschengeschlechtes*, o *Von deutscher Art und Kunst*, o *Von Geist der Ebräischen Poesie*, e o *Kritische Wälder*, o posterior e o moderado *Briefe zu Beförderung der Humanität*, e o próprio *Ideen*, para não falar de sua clássica exposição do relativismo histórico em *Auch Eine Philosophie der Geschichte*, está dedicado a mostrar e celebrar a exclusividade, a individualidade e sobretudo, a incomensurabilidade mútua de cada uma das civilizações, que ele tão carinhosamente descreve e defende³⁷¹. Mas, se todas essas formas de vida são inteligíveis, cada uma em seus termos próprios (que são os únicos existentes), se cada uma constitui um todo “orgânico”, um modelo de objetivos e meios que não podem ser revividos, e ainda menos amalgamados, dificilmente podem ser classificadas como outros tantos elos, em um progresso cósmico objetivamente conhecível, algum de cujos estágios se torna automaticamente mais valioso que outros, em virtude do seu relacionamento ou, digamos, sua proximidade ou espelhamento do objetivo final, em cujo sentido, embora incerta, caminha a humanidade. Isto coloca o *Weltanschauung*, na medida de sua consistência e apesar de todos os critérios que com elas compartilha, fora das filosofias “perfectibilizadoras” dos tempos modernos, e tão longe da tática divina de Bossuet (ou até mesmo Burke) quanto da doutrina do progresso determinado pelo desenvolvimento da razão, pregado por Lessing ou Condorcet, ou do *bon sens* de Voltaire, ou do ideal da autocompreensão e auto-emancipação progressivas, espirituais ou sociais, hegelianas ou marxistas.

Se aceitarmos a noção da igualdade da validade das culturas incomensuráveis, mantida por Herder, os conceitos de um Estado e de um homem ideais tornam-se incoerentes. Isso constitui uma negação muito mais radical dos fundamentos da moralidade tradicional do Ocidente, do que qualquer outra jamais expressada por Hume. O relativismo ético de Herder é uma doutrina diferente daquela dos sofistas gregos, de Montesquieu ou Burke. Esses pensadores, em geral, concordaram em que o que os homens procuravam era a felicidade; eles simplesmente observaram que as diferenças das circunstâncias e a interação do ambiente – “clima” – com a natureza humana, concebida como razoavelmente uniforme, criava caracteres e, sobretudo, necessidades diferentes, que requeriam meios institucionais, também diferentes, para satisfazê-las. Mas eles reconheceram uma ampla identidade ou similaridade de propósitos em todas as formas conhecidas da atividade humana, objetivos universais e eternos dos homens como tais, que os

uniam em uma só espécie humana ou Grande Sociedade. Isto, pelo menos em teoria, capacitaria um déspota universal socialmente imaginativo e bem-informado, desde que fosse suficientemente esclarecido, para governar cada sociedade, considerando devidamente suas necessidades individuais, de forma a fazer progredir todas elas no sentido de uma harmonia universal definitiva, cada uma delas avançando pelo seu próprio caminho para a consecução do mesmo objetivo: a felicidade e o domínio da sabedoria, virtude e justiça. Essa é a concepção de Lessing, encarnada na famosa parábola dos três anéis, em *Nathan o Sábio*³⁷².

Herder era profundamente afim com o *Aufklärung*, e escreveu com verdadeiro otimismo e eloquência sobre o ascenso do homem ao ideal *Humanität*, manifestando sentimentos aos quais, não menos que Goethe, poderia ter aderido. Todavia, a despeito da autoridade de alguns excelentes eruditos³⁷³, eu não acredito que qualquer um que leia os trabalhos de Herder com o *Einfühlung* que ele solicita e que tão bem descreve, possa manter a impressão de que seja isso – o ideal esclarecido de Weimar – o que ocupava sua mente. Ele era um escritor rico, sugestivo, prolixo e maravilhosamente imaginativo, mas raramente claro, rigoroso ou conclusivo. Suas idéias são freqüentemente confusas, às vezes inconsistentes, nunca específicas ou precisas, tal como Kant intencionalmente lamentava. Como resultado, seus trabalhos podem ser (e têm sido) interpretados de muitas maneiras. Mas o que jaz no coração de todo o seu pensamento, o que influiu nos pensadores posteriores a ele, particularmente os românticos alemães e, através deles, toda a história do populismo, nacionalismo e individualismo, é o tema ao qual ele retorna constantemente: que uma cultura não deve ser julgada pelos critérios de outra; que diferentes civilizações são desenvolvimentos diferentes, objetivam finalidades diferentes, incorporam diferentes formas de vida e são dominadas por atitudes diferentes ante a vida, de forma que, para compreendê-las, devemos realizar um ato imaginativo de “empatia” na sua essência, compreendê-las “de dentro” tanto quanto possível, e ver o mundo através de seus olhos – ser um “pastor entre pastores” com os antigos hebreus, ou “navegar os mares do Norte em uma tempestade”, e ler novamente as Edas “a bordo de uma nave lutando através do Skagerrak”. Essas sociedades amplamente divergentes e seus ideais não podem ser mensurados. Questões tais como qual delas é melhor, ou mesmo qual deveríamos preferir ou qual deveríamos julgar achar-se mais perto do ideal humano universal, *Humanität*, mesmo concebendo-o subjetivamente, isto é, o modelo ou padrão mais plausível de produzir o homem como ele deve ser, ou pensamos que deveria ser – são, para um pensador desse tipo, final e conseqüentemente, carentes de significado. “Nenhum homem, país, povo, história natural nem Estado é igual que outro. Assim, o Verdadeiro, o Bom, o Belo, que neles existem, também não é similar”^{373a}. Herder escreveu isto em seu *Journal*, em 1769. O casco rajado do relativismo, ou melhor, do pluralismo, aparece mesmo nas suas mais ortodoxas discussões dos ideais universais, porque ele pensava que cada imagem do *Humanität* era única e *sui generis*³⁷⁴. Foi essa força de seu pensamento e não a linguagem do universalismo vulgar, que ele compartilhava

com sua época, o que surpreendeu e, talvez, chocou o *Aufklärer*, os kantianos e os pensadores progressistas do seu tempo, já que isto ia de encontro à noção do progresso contínuo por parte da humanidade como um todo, o qual, a despeito das dificuldades e recaídas, deve ou, quando menos, pode e deveria ir adiante; proposição esta à qual o Iluminismo alemão, não menos que o francês ou o italiano estava completamente entregue^{374a}.

Herder não era um subjetivista. Ele acreditava em padrões objetivos de julgamento, derivados da compreensão da vida e propósitos das sociedades individuais, e constituindo por si mesmos estruturas históricas objetivas, cuja compreensão requer, por parte do estudioso, uma vasta e escrupulosa erudição, e uma imaginação bem predisposta. O que ele rejeitava era o padrão impositivo de valores, em cujos termos todas as culturas, caracteres e ações podem ser avaliadas. Cada fenômeno a ser pesquisado tem sua própria vara de medir, sua própria constelação interna de valores, unicamente a cuja luz “os fatos” podem ser realmente compreendidos. Isto é muito mais radical que a concepção de que o homem é incapaz da perfeição completa, reconhecida por Winckelmann³⁷⁵, lamentada por Rousseau e aceita por Kant; ou a doutrina de que todos os ganhos implicam alguma perda³⁷⁶, porque isso pressupõe que os objetivos mais elevados, pelos quais os homens têm justamente se esforçado e, algumas vezes, dado sua vida, são estritamente incompatíveis entre si. Mesmo que fosse possível reviver as glórias do passado, como acreditava os pensadores pré-historicistas (Maquiavel ou Mably, por exemplo), que clamavam por um retorno às virtudes heróicas de Grécia ou Roma, nós não podemos reviver e unir todas elas. Se optarmos por emular os gregos, não podemos emular, também, os hebreus; se escolhermos modelar-nos de acordo com os chineses, seja como eles são na realidade ou na versão da *opéra bouffe* de Voltaire, não poderemos ser, também, os florentinos da Renascença, ou os inocentes, serenos e hospitaleiros selvagens da imaginação do século XVIII. Mesmo se, *per impossibile*, pudéssemos escolher entre esses ideais, qual deles deveríamos escolher? Visto não existir qualquer padrão comum, em cujos termos poder avaliá-los, não pode haver solução final para o problema da escolha do que os homens, como tais, devem almejar. A proposição de que esta questão pode, pelo menos em princípio, ser respondida correta e definitivamente, da qual poucos tinham duvidado seriamente desde que Platão a deu como certa, não tem fundamento. Herder, evidentemente, condena o simples desejo de ressuscitar antigos ideais; os ideais pertencem à forma de vida que os gerou, e sem ela, são simples memórias históricas; os valores, as finalidades, vivem e morrem com os todos sociais dos quais são uma parte intrínseca. Cada “individualidade coletiva” é única e tem seus próprios objetivos e valores, que serão inevitavelmente substituídos por outros objetivos e valores éticos, sociais e estéticos. Cada um desses sistemas é objetivamente válido em sua própria época, no decorrer do “longo ano da natureza”, que faz passar todas as coisas. Todas as culturas são iguais perante Deus, cada uma em seu tempo e lugar. Ranke disse precisamente isso; sua “teodicéia” é uma enfatuada versão das teses de Herder, igualmente

dirigida contra as de Hegel e o ceticismo moral. Mas, se isso é assim, então a noção da civilização perfeita, na qual o ser humano ideal realiza todas as suas potencialidades, é evidentemente absurda; não apenas difícil de formular ou impossível de realizar na prática, mas incoerente e ininteligível. Este é, talvez, o golpe mais duro aplicado contra a filosofia clássica ocidental, para a qual a noção da perfeição, isto é, a possibilidade de encontrar, pelo menos em princípio, soluções universais e eternas para os problemas de valor, é essencial.

As conseqüências das doutrinas de Herder não se fizeram sentir imediatamente. Ele era considerado como um pensador audacioso e original, mas não como um subversor das hipóteses morais comuns; nem ele, evidentemente, pensava sê-lo. Todo o efeito somente foi sentido quando o movimento romântico, no auge da sua violência, intentou derrubar a autoridade da razão e do dogma no que se apoiava a velha ordem. O alcance de suas potencialidades explosivas não foi completamente avaliado até o surgimento dos movimentos anti-racionalistas: nacionalismo, fascismo, existencialismo, emotivismo e as guerras e revoluções travadas em nome de dois desses movimentos; quer dizer, não até nossa própria época nem, talvez, completamente, até mesmo na atualidade.

Como é de supor, os trabalhos de Herder estão erizados de contradições; por uma parte, “A força que pensa e trabalha dentro de mim é, na sua natureza, tão eterna quanto aquela que mantém juntos o sol e as estrelas; onde quer e quem quer que eu seja, eu serei o que sou agora, uma força dentro de um sistema de forças, na infinita harmonia do mundo de Deus”³⁷⁷. Tudo quanto possa ser, será. Todas as potencialidades serão realizadas. Herder acredita na plenitude, na grande cadeia do ser, em uma natureza sem obstáculos. Influenciado pelos naturalistas, por Ritter e von Haller, ele vê o homem como um animal entre os animais; o homem é o que é em virtude de causas naturais vagarosamente ativas, porque ele anda de pé ou por causa de uma cavidade em seu crânio. Todavia, ele também acredita, de acordo com Aristóteles e a Bíblia, nas espécies naturais e no ato especial da criação. Acredita em uma essência humana natural, um caráter central humano, que, como ensinou Leibniz nos *Nouveaux Essais*, deve ser exposto mediante a razão e a imaginação; os homens são os Benjamins, os “prediletos da idade antiga da natureza”, o ponto alto do processo criativo. No entanto, ele também acredita que essa essência humana adquire formas conflitantes; os tipos diferem e as diferenças são intransponíveis. Ele realiza um curioso esforço para reunir a noção monística da interconexão logicamente rigorosa de todas as entidades reais, como no mundo de Spinoza (embora no caso de Herder ele tome a forma de algo mais flexível e empírico), com as dinâmicas, autodesenvolventes e individualizadas entidades de Leibniz³⁷⁸. Existe uma tensão entre o naturalismo de Herder e sua teleologia, sua cristandade e sua aceitação entusiástica dos achados das ciências naturais; entre, por uma parte, seu respeito, quando menos por alguns dos empreendimentos dos enciclopedistas franceses, que acreditavam nos métodos quantitativos, na precisão e em um esquema unificado do conhecimento, e, pela outra, prefere a abordagem

qualitativa de Goethe, Schelling e seus seguidores vitalistas. Existe, também, outra contradição entre seu determinismo naturalístico que, às vezes, é muito forte, e a noção de que um homem pode e deve resistir aos impulsos e forças naturais³⁷⁹, porque o homem que não resiste é subjugado. Os judeus foram esmagados pelos romanos, e seu desastroso destino foi atribuído a fatores naturais, mas ele mantém que poderia ter sido evitado; da mesma forma, também mantém que os romanos sucumbiram por causa de vícios aos que poderiam ter resistido com sucesso. Herder não era sensível ao problema da livre vontade na mesma medida em que o era Kant, por exemplo; dentro dele existiam demasiadas forças conflitantes. Ele talvez acreditasse, como a maior parte dos autodeterministas, que eram livres quando faziam o que escolhiam fazer, mas em um certo sentido, era ocioso perguntar se os homens eram livres para escolher, já que, obviamente, não o eram; não obstante, seus escritos oferecem poucas evidências de que procurasse escapar ao problema mediante essa “solução”, prestigiada pelo tempo, mas escassamente satisfatória³⁸⁰. Nele encontramos, também, os dois caminhos do *Humanität*: como um ideal humano geral (a ser, talvez, plenamente realizado no mundo futuro) e o *Gang Gottes über die Natur* – uma frase e um conceito dos que, posteriormente, Hegel iria apoderar-se – e, por outra parte, seu mais freqüente e característico pluralismo e relativismo. Há uma evidente tensão entre sua paixão pela vida tribal alemã, real ou imaginária, tal como ele a concebe – espontânea, livre e criativa – e sua relutante admiração por Roma, e ainda mais pela Igreja, com seu universalismo, ordem e capacidade de organização racional. Maior alcance, ainda, tem o contraste entre, por um lado, sua noção da continuidade da natureza exuberante, a *Natura naturans*, a energia que é a mesma no magnetismo e eletricidade, nas plantas, homens e animais, na linguagem e na arte – uma contínua força de vida, da qual tudo é uma manifestação, cujas leis podem ser descobertas através das ciências físicas da sua época, da qualidade especial da geografia histórica e da antropologia que ele patrocinava – e, pelo outro, o papel crucial atribuído aos inexplicáveis e súbitos avanços do gênio, aos acontecimentos milagrosos, à pura sorte e ao inexplicável processo da verdadeira criação, e a conseqüente impossibilidade de realizar alguma coisa grande ou duradoura somente através da aplicação de técnicas; junto com a seqüela de tudo isso, a incomunicabilidade do núcleo central do que individualiza os homens e as culturas, proporcionando-lhes o caráter, força e valor que possuem, que é algo apenas visível aos olhos da intuição imaginativa, incapaz de ser reduzido a um método científico comunicável ou que possa ser ensinado. Finalmente, existe sua enérgica reprovação da moralização, mas, ao mesmo tempo, também existem suas apaixonadas alusões aos grandes momentos da existência humana, e as maldições amontoadas sobre os inimigos da unidade e criatividade humanas – os conquistadores manchados de sangue, os centralizadores desapiedados e o murcheçar do espírito pela ação dos sistematizadores mesquinhos e superficiais, encabeçados pelo odioso Voltaire, com suas ironias e trivialidades desvitalizadoras, e sua falta de visão interna do que os homens realmente são. Todas as confusões da sua época parecem encontrar-se abundantemente refletidas em seus desordenados e informes, mas continuamente sugestivos trabalhos.

XI

Em certo sentido, Herder é um sintoma premonitório, o albatroz voando diante da tempestade que se aproxima. A Revolução Francesa estava fundamentada na noção das verdades eternas, dadas à faculdade da razão, com o qual todos os homens estão dotados. Ela foi dedicada à criação ou restauração de uma sociedade estática e harmoniosa, baseada em princípios inalteráveis, um sonho de perfeição clássica, ou, quando menos, a maior aproximação possível dele, factível na Terra. Ela pregou um universalismo pacífico e um humanitarismo racional. Porém suas conseqüências puseram em relevo a precariedade das instituições humanas, o inquietante fenômeno da aparentemente irresistível mudança, o encontro de valores e idéias irreconciliáveis; a insuficiência de fórmulas simples; a complexidade dos homens e sociedades; a poesia da ação, da destruição, do heroísmo e da guerra; a efetividade das multidões e dos grandes homens; o papel crucial desempenhado pelo acaso; a debilidade da razão ante a força das doutrinas fanaticamente acreditadas; a imprevisibilidade dos acontecimentos, a parte desempenhada na história pelas conseqüências inesperadas; a ignorância da atividade dos dois terços submersos do grande *iceberg* humano, do qual apenas a parte visível tinha sido estudada pelos cientistas e considerada pelos ideólogos da grande Revolução. O mesmo pode, também, ser dito da Revolução Russa. Seus ideais são demasiadamente conhecidos para serem repetidos, e seus resultados também lançaram dúvidas, justificadas ou não, sobre a efetividade da espécie de democracia que os liberais e radicais do século XIX tinham pleiteado; sobre a capacidade dos homens racionais para ter em conta e controlar as forças da sem-razão; sobre a revolução como instrumento para a promoção da liberdade, de uma cultura mais ampla e da justiça social. Ela despertou os homens violentamente para a efetividade das conspirações resolutas através de partidos disciplinados; para a irracionalidade das massas; para a debilidade das instituições democráticas e liberais do Ocidente, e para a força das paixões nacionalistas. De igual forma que Durkheim, Pareto e Freud aderiram à Revolução Russa – com seus pontos de vista acerca do uso indiscriminado de termos gerais, tais como democracia e liberdade, e suas teorias da interação dos fatores racionais e irracionais, encaminhada para a coesão social e a desintegração, idéias essas que têm influenciado profundamente o pensamento e a ação de nossos dias – também Herder aderiu aos acontecimentos de 1789. O anseio pela fraternidade e pela auto-expressão, e a descrença na capacidade da razão para determinar valores, dominou o século XIX e, ainda mais, o nosso. Herder viveu até 1803. Ele não procurou traçar a moral de sua própria doutrina com relação ao destino da Alemanha ou da Europa, como Saint-Simon, Hegel e de Maistre, de maneiras muito diferentes tinham procurado fazer. Talvez ele morresse demasiadamente cedo no século. Não obstante, ele, mais do que qualquer um de seus contemporâneos, sentia a insegurança dos fundamentos da fé no Iluminismo, mantida por muitos pensadores de sua época, mesmo que a aceitasse parcialmente. Nesse sentido, aqueles que pensaram nele como estando dotado de poderes especiais – dizem-nos que, algumas vezes, ele era chamado de mágico e que foi um modelo para o Fausto de Goethe – não lhe fizeram justiça³⁸¹.

NOTAS

1. Leon Pompa, Vico: *A Study of the "New Science"* (Editora da Universidade de Cambridge).
2. Citado por Peter Gay em *Style in History*, p. 179 (Jonathan Cape, Londres, 1975).
3. Pierre-Simon Ballanche, *Essai de Palingénésie Sociale*, 1830.
4. Isto pode ser traduzido como segue: "Historiadores competentes não são aqueles que dão descrições gerais dos fatos e os explicam referindo-se às condições gerais, senão os que entram nos maiores detalhes e revelam a causa particular de cada acontecimento."
Giambattista Vico, *De Antiquissima Italorum Sapientia ex Linguae Originibus Eruenda*, Cap. 2 (ed. Opere, Fausto Nicollini, I, Laterza, Bari, 1914, p. 135).
5. Nem os eruditos italianos posteriores, encabeçados por A. Corsano e Paolo Rossi, nem os admiráveis críticos alemães, Erich Auerbach e Karl Löwith, nem os discípulos de fala inglesa de Vico, entre os quais destaca o Professor Max Harold Fisch, embora suas interpretações sejam amplamente diferentes, podem, na sua maioria, ser acusados da tendência de transformar Vico em um veículo de suas próprias idéias.
6. *De Nostri Temporis Studiorum Ratione*, entregue em 1708 e publicado por Mosca, em Nápoles, no ano seguinte. Existe uma tradução inglesa deste trabalho, com uma esclarecedora introdução do tradutor, Professor Elio Gianturco, intitulada *On the Study Methods of Our Time* (Biblioteca de Artes Liberais, Bobbs-Merrill, Nova Iorque, 1965).
7. O título completo é: *De Antiquissima Italorum Sapientia ex Linguae Latinae Originibus Eruenda* – "Sobre a mais antiga sabedoria dos italianos, recuperável a partir das origens da língua latina", comumente chamada *De Antiquissima*.
8. *De Universi Juris Uno Principio et Fine Uno* (*Il Diritto Universale*), 1720-22.
9. Isto não era tão verdadeiro quanto ele desejava e, talvez, acreditava ser. Até o fim da sua vida, ele sempre suspirou pelo reconhecimento, que tão marcadamente lhe tinha sido recusado em Nápoles. Sua carta ao editor protestante francês de um periódico erudito é reveladora a esse respeito. Ele suplica a esse homem de letras, Jean Leclerc, que lhe tinha escrito uma carta laudatória, o favor de incluir umas palavras na sua publicação, que fariam, tinha a certeza, ecoar o nome de Vico através de toda a Europa. (F. Nicolini: "Due lettere inedite di G. B. Vico a Giovanni Leclerc". *Revue de Littérature Comparée*, vol. IX, p. 737, 1929, citado por Paul Hazard em *La Crise de la Conscience Européenne*, Paris, 1935, e traduzido para o inglês sob o título *The European Mind*, Livros Meridian, p. 76.)

10. A opinião de Descartes sobre a erudição humana pode ser deduzida de observações tais como "Um homem não necessita do grego ou latim mais do que o necessita um baixo-bretão, nem conhecer a história do Império Romano mais do que a do menor país que possa existir". (*La Recherche de la Vérité*, ed. Adam et Tannery, X, p. 503), ou a mais conhecida passagem, no *Discours de la Méthode*, sobre a falta de importância das viagens e os exageros dos historiadores; ao qual devem ser acrescentadas suas desdenhosas observações sobre o estudo dos clássicos, no início do seu ensaio sobre as "*Passions of the Soul*". É principalmente contra o *Discours*, com sua reivindicação, segundo parecia a Vico sem qualquer fundamento, de penetrar em todos os ramos do conhecimento, que a polêmica de este parece estar quase exclusivamente dirigida.

11. *De Nostri Temporis Studiorum Ratione*, op. cit., Seção IV. A passagem em questão pode ser encontrada na tradução inglesa, p. 23.

12. *Scienza Nuova* 349. Todas as referências à *Scienza Nuova*, salvo indicação em contrário, são extraídas dos parágrafos numerados da excelente tradução inglesa, dos Professores T.G. Bergin e M.H. Fisch (editora da Universidade de Cornell, 1948).

13. Aliás, para Deus, conhecer e fazer são um só ato, tal como Agostinho e Aquino tinham ensinado. (Aquino, *Summa Theologiae*, I, 14, 8. 12, citando a *De Trinitate*, de Agostinho, XV. 13. Sobre isso, vide K. Löwith, *Verum et Factum Convertuntur em Omaggio a Vico*, Nápoles, 1968, que me parece muito mais convincente que o relato de Croce, na sua conferência sobre as origens de Vico, apresentado como Apêndice III da tradução de R.G. Collingwood, do seu importante e influente livro sobre a filosofia de Vico.)

14. *De Nostri*, op., cit., Capítulo IV.

15. *Cognoscere est tieri rem cognitam*.

16. *Cognoscere est coire cum suo cognobili*.

17. *Magia idem est quod sapientia*. Com relação a alguma dessas fórmulas neoplatônicas, vide Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Italienischen Renaissance*, tradução inglesa (Blackwell, Oxford, 1953), pp. 169 e seguintes.

18. *Intendi la ragione, e non ti bisogna esperienza* (citado por Cassirer, op. cit., p. 168; do *Codice Atlantico*, fol. 147v).

19. *Verum et factum convertuntur*. Esta audaciosa declaração foi publicada primeiramente no tratado alegadamente dedicado à antiga ciência italiana (vide p. 6, n. 2), doravante citada como *De Antiquissima*. A questão de se a doutrina da permutabilidade do *verum* e *factum* tem raízes medievais, tem sido muito discutida. Benedetto Croce, em um discurso publicado nos *Atti dell'Accademia Fontaniana*, Março 10, 1912, argüi que ela não procede dos tomistas nem da filosofia escolástica em geral, e estabelece um bom caso contra a dedução de Ficino, Cardano, Scotus ou, até mesmo Occam (na versão que lhe atribuiu Sarpi), e outros. Esses escritores, e muitos mais, observaram que o que um cria pode ser completamente conhecido por ele mesmo, mas não o contrário – que unicamente pode conhecer-se aquilo que um mesmo tem criado; a doutrina de que o conhecimento perfeito, tanto no caso de ser racional como no de apoiar-se na fé, se limita ao que um mesmo criou, não parece ser uma doutrina escolástica ortodoxa. A única formulação real dessa doutrina, antes de Vico, entre os autores examinados por Croce, parece ser a de Sanchez, a quem, como Croce observa, Vico certamente leu, visto ele citar sua *Opera Medica*, de 1636, embora em relação com um assunto completamente diferente. Mas, em Sanchez, essa formulação parece ocorrer como uma observação casual, com a cética intenção bastante comum entre os escritores do século XVI e princípios do XVII: visto os homens terem criado tão pouco, seu conhecimento real é muito pequeno. As revolucionárias implicações desta fórmula foram delineadas, pela primeira vez, por Vico, quando ele se propôs a diferenciar o que o homem criou e pode conhecer, do que ele não é capaz de criar e, conseqüentemente, não pode conhecer.

A relação da doutrina de Vico com a doutrina de Spinoza sobre a relação do *ordo et connexio rerum* com o *ordo et connexio idearum*: “A ordem das idéias deve seguir a ordem das coisas”, à qual se referem alguns comentaristas, é muito menos plausível. Há algo mais a dizer no tocante ao paralelo com a doutrina da Renascença, do homem como um microcosmo da *natura naturans* – da mesma forma que somente Deus compreende o mundo que Ele criou (que é idêntico à natureza), assim o homem também pode compreender, no seu sentido “divino”, i. e. perfeito, apenas o mundo que ele mesmo cria. Ele possui, embora derivada, uma capacidade genuína de criatividade – um atributo divino. Além disso, a noção da Renascença sobre a relação do macrocosmo e o microcosmo ocupa uma posição claramente central na unidade – e paralelismo – que essa capacidade obtém entre a necessária sucessão das fases de uma civilização e o desenvolvimento das forças e atributos mentais do indivíduo em crescimento – a *idée maîtresse* de Vico. O mais completo desenvolvimento desta concepção é, sem dúvida, encontrado na *Phenomenology*, de Hegel. Ele constitui a base das teorias históricas de Marx, Comte e Croce, e exerce diretamente sua influência no paralelo filogênese-ontogênese, em algumas versões da teoria psicanalítica. Sobre as possíveis origens de Vico, vide a Segunda Parte.

20. *De Antiquissima*, op. cit., (*Opere* I, ed. G. Gentile e F. Nicollini, Laterza, Bari, 1914, p. 150).

21. *Veri criterium est ipse fecisse*.

22. *Demonstratio eadem ac operatio fit, et verum idem ac factum. Atque ob id ipsum physica a causis probare non possumus, quia elementa rerum naturalium extra nos sint*.

23. Esta é a doutrina central da *De Antiquissima*.

24. *Scientiae minus certae, prout aliae aliis magis in materia corpulenta immerguntur; uti minus certa mechanice quam geometrica et arithmetica, quia considerat motum sed machinarum ope: minus certa physice quam mechanice ... minus certa moralis quam physica*. Isso é assim porque os “*motus animorum qui penitissimi sunt*” são muito inestáveis, enquanto a física se ocupa com “*motus interni corporum qui sunt a natura quae certa est*” (*De Antiquissima*, *Opere*, op. cit., I, p. 132 e pp. 136-7.)

25. *Gloriaris, philologue, omnem rem vasariam, vestiariam, Romanorum nosse et magis Romae quam tuae urbis vias, tribus, regiones, callere. In quo superbis? Nihil aliud scis, quam figulus, coquus, sutor, viator, praeco Romanus*. (*Oratio*, III, *Opere*, vol. I, p. 35 e ss.)

26. Vide a Introdução de *The Autobiography of Giambattista Vico*, traduzida e editada por M.H. Fisch e T.G. Bergin, p. 37 (Coleção Great Seal, Editora da Universidade de Cornell, 1962).

27. Vico parece suspeitar que o critério de Descartes acerca da clareza e precisão não é, afinal, lógico, senão psicológico e, por conseguinte, subjetivo e sujeito a erro – vide sua carta a Esperu, de 1726 (*L'Autobiografia, il carteggio e le poesie varie*, ed. B. Croce, Laterza, Bari, 1911, p. 186).

28. É, talvez, essa doutrina a que levou a Jacobi e, mais tarde, a Franz von Baader, a considerar Vico como um porta-voz de Kant.

29. Thomas Hobbes, *English Works* (ed. W. Molesworth), VII, 183 e s., citado na Introdução, pelo Professor M.H. Fisch, da *The Autobiography of Giambattista Vico*, op. cit., I, p. 211, n.º 39.

30. *De Antiquissima*, op. cit., I, p. 136.

31. *Ib.* (Vide Vico, *Autobiography*, op. cit., edição de 1944, pp. 38-39).

32. *op. cit.*, I, p. 150.

33. Esta nota de pé de página se encontra na p. 142 (do original).

34. Por exemplo: quando Torelli afirmou que dizer de um cavalo que é racional é o mesmo que cometer uma contradição matemática, isso pode ter parecido válido a um aristotélico e, talvez, até mesmo um cartesiano. Mas, para Vico, teria constituído uma confusão de dois tipos completamente diferentes de verdade (e disparate) e, portanto, uma analogia totalmente enganosa.

35. *Nostra namque, hoc est humana, sunt, quoniam ab hominibus effecta, quae cernuntur, omnes domus, omnia oppida, omnes urbes, omnia denique orbis terrarum aedificia. Nostrae sunt picturae, nostrae sculpturae, nostrae sunt artes, nostrae scientiae ... omnes adinventiones, nostrae omnium diversarum linguarum ac variarum literarum genera ...*" (citado por Giovanni Gentile em seu *Concetto dell'Uomo nel Rinascimento*, reimprimido em seu *Giordano Bruno ed il Pensiero del Rinascimento* (Vallachi, Florença, 1920, p. 111 e ss).

36. *Non servi sumus naturae, sed aemuli* (Teologia Platônica, XIII, p. 295).

37. Em relação ao conhecimento superior daqueles que desempenham um papel ativo em um processo, em contraposição a um papel passivo, vide a Segunda Parte, pp. 106-7.

38. Citado da versão inglesa da réplica de Vico ao Artigo X do Volume 8 do *Giornale dei Letterati d'Italia* (Veneza, 1711), por sua vez citado em *On the Study Methods of Our Time*, op. cit., p. xxxi.

39. Será que Vico leu Hobbes no original? O Professor M.H. Fisch conjectura, plausivelmente, que não o fez. (Vide Vico, *Autobiography*, op. cit., edição Great Seal, p. 40).

40. *New Science*. 331.

41. Porém, vide a p. 32, n.º 1. Este ponto de vista pode ser desenvolvimento em muitos sentidos, dos quais o Idealismo Absoluto de Hegel e seus discípulos italianos, Croce e Gentile (e a peculiar variante defendida por seu seguidor inglês, R.G. Collingwood) é, apenas, uma forma, profundamente metafísica, para a qual pode ser encontrado algum prestígio no texto de Vico (vide, por exemplo, p. 75, n.º 2) que, na minha opinião, não é excessivamente plausível. A influência do princípio central de Vico no filósofo alemão Wilhelm Dilthey, no historiador francês Jules Michelet e, não tão diretamente, nos antropólogos, filólogos e historiadores da cultura, tem, como norma, adotado formas mais empíricas e menos especulativas.

42. Ilustração de Aristóteles sobre a matéria de estudo da história.

43. Isso jaz nas raízes da célebre distinção de Hegel do *an sich* e *für sich*. Porém, vide p. 32, n.º 1.

44. N.S. 378, vide também 338. Sobre isto vide p. 44, mais adiante.

45. Ele reconhece plenamente que as técnicas dedutivas são indispensáveis, para examinar e criticar origens, mas, como era de esperar, se mostra apreensivo quanto ao ceticismo que, por causa disso, alimentaram alguns críticos destrutivos da Bíblia, como Spinoza e Père Simon. (Sobre seu relacionamento com Spinoza, vide o interessante artigo de Arnaldo Momigliano, intitulado "*Vico's Scienza Nuova*" em *History and Theory*, V, 1966). Ele supõe que o poder da fantasia, do discernimento imaginativo, era um antídoto contra essa moda intelectual subversiva, que crescia rapidamente em sua época. Ironicamente, ele foi acusado deste mesmo vício pelos críticos católicos ortodoxos, pouco tempo após sua morte. Vide p. 78 (original)

46. Sobre isso, não obstante, vide "*Vico's Science*", de Leon Pompa, *History and Theory* X – N.º 1, 1971, pp. 49-84. Nessa bem argumentada, embora para mim não totalmente convincente, exposição, que procura demonstrar que a "ciência" de Vico é verdadeiramente científica, o Dr. Leon Pompa expõe a opinião de que, por *modificazioni* (um dos termos cruciais sobre cuja interpretação existem muitos critérios), Vico não se refere às individuais, mas às dos "propósitos, necessidades e utilidades, às do mundo

social”, e trata da *mente* como de uma espécie de consciência social geral, governada pelas leis sobre as quais se fundamenta a nova ciência. Isto pode muito bem ser correto; Vico discute o propósito das sociedades e classes, mas quase nada em absoluto dos dois indivíduos “mundialmente históricos”. Esta interpretação ainda me parece deixar excessivamente confusa a maneira exata em que Vico supõe que os homens de uma época posterior podem “penetrar” – ele apenas nos explica, com a maior das dificuldades – os remotos “propósitos sociais, necessidades”, etc., das épocas mais bárbaras e primitivas. As leis que determinam os estágios sucessivos dos *corsi e ricorsi* são excessivamente poucas e gerais para tornar possível reconstruir fenômenos sociais ou culturais específicos; o método científico utilizado nas ciências naturais deve ser excluído porque somente proporciona conhecimento “externo”, enquanto nós temos uma visão “interna” dos atos e trabalhos do homem. Se o método não guarda relação com a capacidade de intercomunicação, pela qual os homens podem entender-se e desentender-se entre um e outro, ambos dentro da mesma cultura e, historicamente, ao longo de períodos de tempo e variedades de cultura – Dilthey’s *Verstehen* – então, o que Vico quer dizer? Sua *fantasia* – a capacidade para “penetrar” imaginativamente mundos diferentes do nosso ou, talvez, até mesmo qualquer experiência diferente da que nos é mais familiar – pode ser falível e, em qualquer caso, não constitui condição suficiente para chegar a verdade histórica, que necessita ser verificada através de métodos ordinários de pesquisa; mas também pode não ser uma condição necessária, visto que mesmo sem ela, será que seríamos incapazes até de conceber o que estamos procurando – um mundo possível, uma “reprodução” de uma sociedade ou de uma época – e não uma simples coleção de dados ou proposições? Não existe qualquer dúvida de que nós não podemos compreender-nos, a não ser que compreendamos os outros, nem podemos compreender nossa situação atual, a não ser que saibamos de onde viemos e como; mas, da mesma forma, nós não podemos compreender os outros, salvo em termos de sua relação com nós mesmos e com o nosso mundo, nem o passado humano, a não ser voltando atrás, a partir do presente. Se isso for correto, que direito tinha Vico a falar de uma “ciência”, mesmo no sentido em que o termo era compreendido na sua época? Mas o Dr. Pompa pode não ter tido a intenção de ser exigente quanto à adequação do termo, em cujo caso é possível que nosso desacordo não tenha excessiva importância. Sobre todo este tema, vide também a excelente discussão em P. Winch, *The Idea of a Social Science*, Routledge, Londres, 1958.

47. O Dr. Pompa, op. cit., censurou-me por supor que, de acordo com Vico, a capacidade para pensar historicamente era condição indispensável de qualquer forma de pensar sobre nós mesmos, que envolve, como realmente o faz, conceitos básicos tais como coerência e implausibilidade, visto que, se assim fosse, ele mal poderia ter acusado os eruditos modernos por desenvolverem a mesma espécie de pensamento não histórico que denuncia como sendo a causa do anacronismo e má interpretação. Mas nem Vico nem eu me parece que sejamos culpados dessa falácia; o sentido do homem sobre o que é ou não possível, ou mesmo imaginável dentro de uma sociedade determinada, não necessita apoiar-se no que encaixa dentro do nosso próprio mundo; somente é necessária a categoria ou noção geral da coerência; os dados requeridos para compreender as atividades de uma sociedade específica, devem ser descobertos através dos métodos da pesquisa empírica normal: a observação, hipótese, confirmação, etc. Todavia, para interpretar os dados corretamente, o historiador necessita a ajuda de um conjunto de princípios do que Vico reivindica sua nova ciência, a qual indica, através de “leis” universalmente aplicáveis e inteligíveis, a necessária sucessão de estágios pelos que cada cultura deve atravessar. Esta descoberta parece estar fundamentada em uma analogia com o padrão irreversível de vidas individuais ou da curta duração do passado, mais ou menos imediato, da sociedade de um homem. Nós não podemos pensar de nossas próprias vidas (ele parece supor) ou do passado imediato de nossas próprias sociedades, ou, ainda, daqueles suficientemente próximos deles, no tempo e no espaço, a não ser em termos históricos – como processos estruturados, alguns deles formados por nossas próprias vidas, outros formados pelos modelos sociais dos quais nós procedemos. A falta dos eruditos que perpetram anacronismos não é aplicar essa noção (evidentemente adquirida ou inescapável) de uma ordem imutável – como do estágio primitivo, sucedido pelo amadurecido, e deste pelo decadente – do passado mais remoto. Eu devo esta interpretação altamente plausível da tese de Vico ao Dr. Pompa, a quem reconheço agradecido esta dívida.

48. Bodin e Bacon fizeram notar que as fábulas e mitos proporcionavam evidência das crenças e estruturas sociais dos povos primitivos, mas não desenvolveram este critério com a amplitude e profundidade de Vico. Não obstante, ele está mais em dívida com eles e com outros, como, por exemplo, Jean de Clerc e, talvez, Lafitau e o Cavalheiro Ramsay, a este respeito, do que ele desejava admitir.

49. N. S. 1096. Vide a excelente exposição do platonismo de Vico, feita pelo Professor Werner Stark, que é a melhor e mais convincente que conheço (“*Giambattista Vico’s Sociology of Knowledge*”, em *Giambattista Vico, an international symposium*, ed. G. Tagliacozzo e H. White, editora da Universidade John Hopkins, Baltimore, 1969, pp. 297-309).

50. N.S. 821.

51. N.S. 348.

52. Vide Alan Pons, “*Nature et Histoire chez Vico*”, em *Les Études Philosophiques* Nº 1 (janeiro-março, 1961, Paris).

53. N.S. 147.

54. N.S. 128 .

55. N.S. 314, 394.

56. Todavia, evidentemente, esse é precisamente o que ele supõe ter sido o caso dos judeus, aos quais a verdade lhes foi revelada diretamente por Deus. Prudentemente, Vico deixa o assunto da história sagrada amplamente sem discutir, dedicando-se principalmente a negar que os princípios do Direito Natural, ou de qualquer outro conhecimento esotérico, podiam ser encontrados entre os primitivos povos gentílicos – daí sua negação de que os pagãos derivassem o Direito Natural dos judeus e o corromperam, como mantêm Huet, Bochart, Witsius e outros; ou que os hieróglifos escondiam verdades cristãs secretas, como afirmou Athanasius Kircher. Na medida em que Deus modelou as vidas dos pagãos, Ele o fez através de meios puramente naturalísticos (sobre isso, vide Arnaldo Momigliano, “*La Nuova Storia Romana di G. B. Vico*”, pp. 779-81, *Rivista Storica Italiana*, Anno LXXVII, Fascicolo IV, 1965).

57. *Primi uomini, stupidi, insensati, ed orribili bestioni* (N.S. 374).

58. Isto não era completamente justo, já que esses pensadores não mantinham que todos os homens fossem necessariamente capazes de formular explicitamente os princípios que eles seguiam, embora, teoricamente, sempre poderiam tê-lo feito. Vico também não aceita que os selvagens seguissem esses princípios, nem mesmo inconscientemente.

59. Algo similar, embora não idêntico, pode ser encontrado nas últimas objeções de Hume ao ponto de vista de que as composições políticas se apóiem no contrato (isto é, uma promessa solene), quando ele argumenta que seja lá o que for o que explique o caráter sagrado das promessas (em sua opinião era a utilidade social) é, por si mesmo, suficiente para responder pelas instituições sociais cujas promessas são formuladas para explicar e justificar.

60. Vide Arnaldo Momigliano, *ib.*, especialmente p. 781, e sua “*Vico’s Scienza Nuova*”, *op. cit.*

61. Comparar com a observação de Maistre, que continuava sendo de bastante atualidade, quando foi feita cem anos mais tarde, no sentido de que “*la pensée et la parole sont un magnifique synonyme*”. Isso provavelmente deriva de Vico, de cujos trabalhos Maistre era um dos poucos leitores na sua época, e não de Hamann ou Herder, cujas opiniões foram conhecidas em Paris (e Piedmont) algo mais tarde.

62. *De Nostri*, op. cit. (*Opere*, I), 1.95; comp. Gianturco, op. cit., p. 40.
63. N.S. 235.
64. N.S. 32.
65. N.S. 237.
66. N.S. 401-2. Esta é a forma de Vico para preservar a doutrina cristã ortodoxa e evitar a heresia epicúreo-evolucionista pela qual a Inquisição, nos últimos anos do século XVII, tinha inflingido terríveis castigos a alguns dos seus amigos e contemporâneos napolitanos. Não obstante, embora Vico tenha podido temer ser acusado de heresia, não há razão para pensar que ele não seja sincero, tanto nesta como em qualquer outra afirmação.
67. N.S. 381, 403.
68. N.S. 402, 549.
69. *L'impossibile credibile* (N.S. 383).
70. N.S. 383.
71. N.S. 379.
72. N.S. 378-9.
73. N.S. 338.
74. N.S. 375.
75. N.S. 379.
76. N.S. 377.
77. N.S. 378.
78. N.S. 338.
79. N.S. 374.
80. N.S. 402.
81. N.S. 34.
82. N.S. 354.
83. N.S. 444.
84. N.S. 460, 935.
85. N.S. 405. Os exemplos de Vico são baseados em metáforas relacionadas com o corpo humano.
86. "Por exemplo, *lex*. Primeiro deve ter significado um conjunto de bolotas. Desse significado, acreditamos, deriva-se *ilex* ... o carvalho (e não há dúvida de que *aquilex* significa coletor de águas; o

carvalho produz bolotas, que atraem e reúnem os porcos. *Lex* foi, a seguir, um conjunto de vegetais, passando estes, posteriormente, a ser chamados *legumina*. Mais tarde, quando ainda não tinham sido inventadas as letras normais para escrever as leis, a *lex*, ou lei, que formalizava (suas) decisões ... finalmente, reunir letras em um feixe para cada palavra, foi chamado *legere*, ler”. (N.S. 240).

87. N.S. 354.

88. N.S. 239.

89. A lei das três fases, de Comte: a teológica, a metafísica e a positiva, está claramente influenciada pelas épocas dos deuses, de Vico: heróis e homens, uma noção que, segundo ele nos diz (N.S. 173), “tinha chegado a nós da antiguidade egípcia”.

90. N.S. 32 (conf., também 935).

91. N.S. 161.

92. O Professor Enzo Paci, em seu estudo sobre Vico – *Ingens Sylva* (Mondadori, Milão, 1949, 1970) – chama a atenção para o paralelo entre o conceito de Vico sobre os temas profundos e recorrentes na história da consciência humana coletiva (e suas regiões subliminares), e os grandes mitos dos românticos alemães, Schelling, Novalis e, principalmente, Richard Wagner. Fafner e Fasolt, Siegmund e Sieglinde pertencem realmente, como observa o Professor Paci, ao horrível mundo primitivo dos *grossi bestioni e giganti* de Vico. Vico teria compreendido os mitos cósmicos de Wagner.

93. Um século mais tarde, Joseph de Maistre defendeu contra os *philosophes* o status especial que a Igreja concedeu ao latim (que ele também pensava ser uma língua muito antiga), baseando-se em que ele era o repositório indiscutível da sabedoria acumulada da raça humana.

94. Vale a pena observar que um século antes, Jean Bodin, cujos trabalhos Vico, sem dúvida, conhecia bem, tinha rejeitado a idéia de uma Idade de Ouro, baseando-se em fundamentos muito parecidos (como, em seu *Methodus*, vide *Oeuvres philosophiques de Jean Bodin*, ed. Pierre Mesnard (Paris, 1951) p. 2268).

95. N.S. 1037.

96. *Ib.* Vide a interessante sugestão de Momigliano (“*La Nuova Storia Romana di G. B. Vico*”, *op. cit.*), no sentido de que Vico, possivelmente tinha intentado considerar as Doze Tábuas como o equivalente romano correspondente aos poemas homéricos.

97. N.S. 180.

98. Por J. L. Austin. Algo desta espécie foi esboçado por Hobbes e, posteriormente, por Hume, porém seu significado completo somente foi evidenciado em nossa própria época.

99. Sobre isto, vide a Segunda Parte, pp. 113-4.

100. N.S. 779.

101. N.S. 352 (vide p. 46 acima).

102. N.S. 379.

103. N.S. 377, 379.

104. N.S. 378.

105. N.S. 7.

106. *Ib.*

107. N.S. 51. Somente dos “povos gentílicos”, porque a história dos judeus, que tinham passado a ser racionais pela revelação divina (N.S. *Prima*, iii, 18) tinha sido revelada diretamente por Deus nas Escrituras, e não necessita reconstrução arqueológica. Vico tratava claramente de evitar dar exemplos procedentes da “História Sagrada” dos judeus para ilustrar sua tese. Por razões óbvias, ele afastava deliberadamente seu olhar desse abundante tesouro de mito e fato; todavia, seus olhos, ocasional e talvez inevitavelmente, se desviam nesse sentido. A noção de que as fábulas e lendas são evidências dos *moeurs* do passado, e de que “os primeiros historiadores eram poetas”, pode ser encontrada na historiografia francesa do século XVI, como, em Bodin e La Popelinière, da mesma forma que em Bacon (vide a Segunda Parte, p. 131 e ss).

108. No ensaio sobre Vico, em seus *Studies in the History of Political Philosophy*, vol. I.

109. N.S. 533-38.

110. N.S. 873.

111. N.S. 875.

112. N.S. 879.

113. N.S. 879-80.

114. N.S. 879-881, 789, 904.

115. Vide Segunda Parte, Capítulo I.

116. Mais de meio século após, o metafísico alemão, F.H. Jacobi, percebeu nisso o embrião do método transcendental de Kant e, certamente, a analogia não é absurda.

117. N.S. 149, 150.

118. N.S. 338.

119. N.S. 384.

120. N.S. 147.

121. N.S. 243, 338, 547, 644.

122. *Et Poenei solitei sos sacrificare puellos*. N.S. 517.

123. “Desta forma os primeiros poetas teológicos criaram a primeira fábula divina, a maior que eles jamais criaram, a de Júpiter”. *Júpiter Optimus Maximus*, o maior e o mais forte, terrível, mas também *Soter*, salvador, porque não os destruiu, e *Stator*, estabilizador, porque lhes deu rituais, instituições, estrutura social (N.S. 379).

124. N.S. 1099.

124^a. *Ib.*

125. N.S. 1100.

126. N.S. 142.

127. N.S. 38.

128. N.S. 1102.

129. N.S. 1106.

130. *Ib.*

131. *Ib.*

132. Todavia, mesmo assim, diferentemente dos judeus pré-cristãos, eles parecem fadados a passar pelos estágios da *storia ideale eterna* dos gentios. Vico parece não oferecer qualquer explicação desta anomalia, o que é de estranhar em um escritor cristão.

133. Maquiavel é o mais conhecido entre eles.

134. N.S. 349, comp. 245, 393 – *La storia ideale eterna, sopra la quale corron in tempo le storie di tutte le nazioni, ne loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze e fini*. Em outras ocasiões ele fala de *um diritto eterno che corre in tempo*.

135. *Mente* não é um conceito claro na *New Science*; com maior frequência, se refere à mente dos indivíduos, mas, algumas vezes, parece indicar uma entidade coletiva, o que ocorre de forma parecida com o similarmente ambíguo *Geist*, no pensamento idealista alemão. Isto, como era de se esperar, tem dado origem a interpretações conflitantes dos pontos de vista metafísicos de Vico – hegelianas, católicas, marxistas, existencialistas, empiristas, e combinações de algumas delas.

136. “*Probabiles verisimilesque*” (vide a introdução de *De Uno, Opere*, II, 32).

137. *Veri elementi della stori*.

138. Este é também, se não me engano, o ponto de vista de Mr. Leon Pompa, *op. cit.*

139. *Opere*, V, 62-3.

140. Uma antecipação deste conceito, no século XVI, pode ser encontrada em *De Institutione Historiae Universae*, de Baudouin. Vide Segunda Parte, p. 131, nº I.

141. Todavia, ele observa cuidadosamente que os costumes mudam devagar (N.S. 249) e, conseqüentemente, as novas formas de vida tendem a conservar por algum tempo as marcas dos costumes anteriores (N.S. 1004).

142. N.S. 342. “Foi, portanto, com muita razão que Cícero recusou-se a discutir as leis com Atticus, a menos que este abandonasse seu epicurismo e, primeiramente, admitisse que a Providência governava os assuntos humanos”. N.S. 335. Grotius e Pufendorf ignoraram isso em suas hipóteses. Selden o deu como certo, mas foram os juristas romanos os que realmente o estabeleceram. Vide N.S. 310, 350, 394-7.

143. N.S. 1043.

144. “A grandeza de Esparta” foi atribuída por Descartes a “circunstâncias ali originadas por um só indivíduo, de forma que suas leis tendiam a um só ideal”. (*Discourse on Method*, edições Everyman, p. 11). Um século antes, Maquiavel tinha prestado um tributo similar a Licurgo. Vico, para quem Licurgo era um mito social, considera esse individualismo como característico da cegueira de Descartes ante a natureza humana e a história.

145. F. Nicolini, prefácio da *Opere* de Vico (Ricciardi, Milão-Nápoles, 1953) pp. ix-x.

146. A causa primária disso é a destruição da religião, que, para Vico, constitui o cimento social, sem o qual não existe “nenhuma proteção para os príncipes... nenhum escudo de defesa... nenhuma base de apoio, nem mesmo uma forma de que (os povos) possam existir em absoluto”. N.S. 1109.

147. Isso é defendido na magnífica peroração que termina virtualmente a *Scienza Nuova Seconda*: “É verdade que os homens têm feito eles mesmos este mundo de nações (e nós consideramos isso como o primeiro princípio incontestável de nossa Ciência, já que desesperamos de encontrá-lo nos filósofos e filólogos), mas este mundo tem surgido, sem dúvida, de uma mente freqüentemente diversa, às vezes contrária, e sempre superior aos objetivos particulares que os homens se propuseram a eles mesmos; esses objetivos estreitos criaram meios para servir outros mais amplos, que ela sempre tem utilizado para preservar a raça humana sobre esta terra. Os homens pretendem satisfazer sua luxúria bestial e abandonar seus filhos, e estabelecem a castidade do matrimônio, da qual surge a família. Os pais pretendem exercer sem restrições seu poder paterno sobre seus filhos, e os sujeitam aos poderes civis, dos quais surgem as cidades. As ordens dominantes da nobreza pretendem abusar de sua liberdade de senhores sobre os plebeus, e são obrigados a submeter-se às leis que estabelecem a liberdade popular. O povo livre pretende desembaraçar-se do jugo de suas leis, e acaba submetido aos monarcas. Os monarcas pretendem solidificar suas posições aviltando seus súditos com todos os vícios da devassidão, e os colocam na situação de escravos de nações mais fortes. As nações terminam dissolvendo-se a si mesmas e seus remanescentes humanos fogem para a segurança das selvas, das quais, como a ave Fênix, surgem novamente. Tudo o que fez isso foi a mente, porque os homens o fizeram com inteligência; não foi o destino, porque eles tiveram escolha; nem o azar, porque os resultados deles agirem dessa maneira são sempre os mesmos”. N.S. 1108.

É difícil acreditar que nem Hamann nem seu muito mais influente discípulo, Herder, não fizessem mais do que olhar por cima a filosofia da história de Vico, e que somente o fizessem após ter formulado as deles; ou que o único elo entre Vico e o jovem Herder (cujas opiniões centrais têm uma estranha semelhança com as da *New Science*) fosse o discípulo de Vico, Cesarotti, do qual ele já conhecia seus comentários sobre Homero, completados, talvez, com uma vaga menção de Aquino. Mas isso não deixa de ser possível; até o momento não existe qualquer evidência digna de ser chamada assim, que leve a qualquer outra conclusão. O efeito de um pensador sobre outros não é, às vezes, direto, e as origens e surgimento do novo conceito da sociedade e da evolução social, que chegou a seu apogeu na Escola Alemã de História, a despeito dos esforços devotados de Meinecke e seus discípulos, ainda esperam seu historiador.

148. Conta-se que certa vez, quando pouco antes de sua morte, alguém perguntou a Albert Einstein qual era sua opinião sobre o que viria depois da tecnologia “nuclear” atual, ele respondeu “arcos e flechas”

149. Em sua *Apologia del genere umano accusato di essere stato una bestia* (Veneza, 1768). Reimprimido por Croce em 1936 como *Difesa dell'autorità della Sacra Scrittura contro G. Vico* (Laterza, Bari). Outros ataques contra essa doutrina, seguindo linhas similares, foram desencadeados por Damiano Romano, em 1736, Cosimo Mei, em 1754, Donato Rogadeo, em 1780, etc. (A bibliografia do antiviquismo pode ser encontrada na magnífica *Bibliografia Vichiana*, de B. Croce e F. Nicolini (Ricciardi, Nápoles, 1947-8, 2 vv), bem como nos *Lineamenti di Storia della Critica Vichiana*, de Paolo Rossi (em *I Classici Italiani nella Storia della Critica*, vol. II, a cura di Walter Bini, La Nuova Italia, Florença, 1962).

150. Vide o primeiro ensaio na *La Religiosità di Giambattista Vico*, de Nicolini (Laterza, Bari, 1949), particularmente na Introdução e no segundo capítulo.

151. Vide *Jules Michelet*, por G. Monod, Paris 1905, pp. 15-16 (citado por Oscar A. Haac, em seu artigo "Michelet and Vico", em *Giambattista Vico, an International Symposium*, op. cit.)

152. *Histoire Romaine*, p. 13, citação por O.A. Haac, op. cit., ou, ainda, "Vico nos mostra como os deuses são feitos e desfeitos... o homem nunca é seu criador. Ele se modela incessantemente a si mesmo, ele faz sua própria terra e seu próprio paraíso. Esta revelação é tão atrevida e chocante que o próprio Vico fica assustado e se empenha em convencer-se a si mesmo de ser ainda um crente", (extraído de um comentário muito pouco divulgado, de Michelet, em 1854, citado por Alain Pons em seu artigo "Vico and French Thought", em *Giambattista Vico*, op. cit., p. 182).

153. N.S. 342.

154. N.S. 132.

155. Embora ultimamente sua autenticidade tenha sido questionada.

156. N.S. 1106.

157. N.S. 331.

158. Esta é uma imagem leibniziana e não uma imagem harmônica, que unicamente poderia ter sido inteligível algumas décadas mais tarde, como a que domina, por exemplo, o organicismo de Hegel, onde a significação dos sons individuais – ingredientes especiais no desenvolvimento da história do mundo – pode não ser inteligível, a não ser em conjunção com outros "sons" que, ouvidos isoladamente, podem, ocasionalmente, parecer desagradáveis ou carecer de significado, adquirindo-o e passando a ter valor apenas quando "ouvidos" como elementos dentro e do ponto de vista do conjunto orgânico.

159. *Opere*, ed. Ferrari, IV, 39.

160. N.S. 331.

161. *Nostra mente umana, nostro intendere, mente umana delle nazioni, nostro umano pensiero, nostri animi* (vide os termos da *First New Science*, de 1725, relacionados em *Historical Theory of Giambattista Vico*, por Thomas Berry, *passim*, (Editora da Universidade Católica da América, Washington, D.C., 1949).

162. *Ratio enim naturalis ea qua gentes ipsae sibi sunt lex* (*De Constantia Jurisprudensis*, ed. Ferrari, p. 21).

163. N.S. 345.

164. N.S. 349.

165. N.S. 367.

166. N.S. 242. O Professor Paci (vide sua *Ingens Sylva*, op. cit.) pensa que Vico concebia a ascensão do homem como uma luta do "bestial" com o "heróico". Não há dúvida de que Vico não idealizava o passado remoto nem, decerto, qualquer outro período.

167. O leitor deve observar que o Professor M.H. Fisch não concorda com isso, e considera a *New Science* como procedendo por indução e por hipóteses (*Giambattista Vico*, op. cit., p. 423). Devo admitir que não

vejo grandes evidências disso nos textos; além do mais, isso iria contradizer uma das teses centrais de Vico – o intransponível abismo existente entre os métodos da ciência natural e as disciplinas históricas.

168. N.S. 147.

169. N.S. 320.

170. N.S. 311.

171. N.S. 332, comp. c/N.S. 135.

172. N.S. 334.

173. Todavia, se Homero e Licurgo podiam ser interpretados desta maneira não podiam seus críticos católicos ter perguntado, com justificada suspeita, se Moisés, os profetas e o próprio fundador da Igreja não podiam ser interpretados de forma similar? (comp. a nota 2, p. 79, acima, com a *Autobiography*, de Vico, op. cit., ed. Great Seal, p. 63 e p. 213, n.º 65).

174. Sobre todo este tema, vide a Segunda Parte.

175. A máxima quase universalmente aceita de Horácio – *aut prodesse volunt aut delectare poetae* – é precisamente o que ele nega. Ele antecipou o conceito de Herder sobre a criação artística como auto-expressão, e não maneira de proporcionar belos objetos, cujo valor independe de seus criadores, isto é, como comunicação e não como manufatura; a este respeito ele é um precursor direto dos críticos românticos.

176. Vide o segundo epígrafe, no início do presente estudo.

177. Sobre Montesquieu e Vico, vide o relato de Robert Shackleton, em *Montesquieu* (Editora Clarendon, Oxford, 1961).

178. Citado em *Galiani ses amis et son temps*, por P. Maugras, Paris, 1881, p. xxxvi. No entanto, Galiani reivindicava que pelo menos um escritor francês tinha usado as idéias de Vico sem sabê-lo. Predari, que editou a *Scienza Nuova* um século mais tarde, em sua introdução (pp. xxx e xxxi) diz que Hume, Boulanger, de Brosses, d'Alembert, Helvétius e Bentham, todos eles também as usaram. Isto parece ser pura fantasia.

179. *Die Italienische Reise*, Março 5, 1787 (citado da tradução de W.H. Auden e Elisabeth Mayer, *Pantheon Books*, Random House, Nova Iorque; 1962, pp. 182-3; publicado também por *Penguin Books*, Harmondsworth, 1970).

180. Friedrich Meinecke, em seu *Die Entstehung des Historismus* (traduzido por J.G. Anderson como *Historism*, Routledge, 1921) passa por cima disso, de forma um pouco ingênua, evidentemente em consideração à venerada figura de Goethe.

181. Carta de 22 de dezembro, 1773 (ed. Roth, vol. V (pp. 245-6, 1797).

182. *Werke*, ed. B. Suphan, letra 115, vol. 18 (pp. 245-6, 1797).

183. *Vermischte Schriften*, vol. 4, 217. Este relato histórico deve-se muito à discussão desse tema pelo Professor M.H. Fisch, em sua altamente valiosa introdução de sua edição e tradução da autobiografia de Vico. As observações de Savigny podem ser encontradas na p. 70 da edição Great Seal.

184. Vide a explicação de Paolo Rossi, *op. cit.*
185. Prefácio de Michelet, em sua célebre *História da França*.
186. Prefácio de sua *Roman History*, repetido no prefácio das *Oeuvres Choisies*, citado por M.H. Fisch, *op. cit.*, p. 79.
187. Os trabalhos dos Srs. Bergin e Fisch, especialmente as introduções da *New Science* e da *Autobiography*, que muito ajudaram no presente estudo, são exemplos de erudição filosófica altamente esclarecedora.
188. Vide p. 90. O mais recente exemplo disto é a afirmação do Professor George Huppert, em sua *The Idea of Perfect History* (ed. da Universidade de Illinois, 1970) de que Vico era um simples “nômade na história das idéias, que ecoava a Bodin, sem mencionar a Hegel” (p. 166). Isto revela um certo grau de cegueira, tanto ante as realizações positivas de Vico, quanto as cruciais diferenças existentes entre suas idéias sobre a história e as de Bodin. (Sobre isso, vide p. 131 abaixo). Felizmente, essa ironia de relance é apenas uma observação da tese principal de Huppert, e não diminui significativamente o valor de seu informativo e interessante livro.
189. Sobre isto, vide Karl Löwith: *Geschichte und Natur in Vico's "Scienza Nuova"*, *Quaderni Contemporanei* 2, 1968 (Instituto Universitário de Salerno, editora da Livraria Científica, Nápoles, pp. 137-9).
190. *Ib.*
191. N.S. 347.
192. N.S. 142.
193. Leibniz formulou uma doutrina similar sobre a relação das verdades necessárias (racionais) com as contingentes (fatuais). Somente para Deus todas as verdades são necessárias. Mas esta dicotomia não deixa espaço para o que é próprio de Vico – o conhecimento das instituições, relações, propósitos, perspectivas, que modelam o comportamento humano e não são completamente contingentes nem deduzíveis *a priori*.
194. N.S. 331.
195. “Visto Deus combinar todos os elementos das coisas, tanto externos quanto internos, já que Ele os contém e deles dispõe, ao passo que a mente humana, por ser limitada e estar situada fora de todas as coisas além dela mesma... pode, certamente, pensar sobre as coisas, mas não pode compreendê-las”, citado de *De Antiquissima*, I. 4, por A. Child, em *Making and Knowing in Hobbes, Vico and Dewey* (*Publications on Philosophy*, da Universidade de Califórnia, vol. XVI, Berkeley, 1953).
196. M.H. Abrams, *The Mirror and the Lamp*, p. 285.
197. *Ib.*, citado de “*The History of the Royal Society*”, em *Critical Essays of the Seventeenth Century*, vol. 2, ed. Spingarn.
198. *Leviathan* (Cambridge, 1904), pp. 14-15.
199. M.H. Abrams (*op. cit.*) proporciona muitos outros exemplos e referências desta altamente prevalente atitude “cartesiana”.
200. Ao invés de Aristóteles, ele não distingue entre “fazer” e “criar”, embora isso não seja necessário a seus propósitos.

201. O Professor C.F.R. von Weizsäcker, em seus comentários sobre o *De Nostri* (vide Giambattista Vico, *De Nostri Temporis Stodiorum Ratione, Lateinisch-Deutsche Ausgabe, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963*) pondera ansiosamente se a distinção crucial, que Vico faz entre a observação desde o exterior e o conhecimento dos objetos que nós mesmos fabricamos, estará se aproximando do ponto de desaparecimento, em virtude das realizações da tecnologia moderna e do surpreendente aumento do ritmo de crescimento da capacidade humana atual para modificar, reproduzir e criar novas entidades. Isso o leva a tristes reflexões sobre nossa má utilização das forças recentemente descobertas. Embora o quadro científico e tecnológico tenha sido alterado radicalmente desde a época de Vico, e um possa simpatizar e, certamente, compartilhar a preocupação social e moral do Professor Weizsäcker, seu ponto teórico me parece apoiar-se em um erro evidente. Enquanto nós continuemos sendo incapazes de criar *ex nihilo*, e estivermos limitados pelas uniformidades da natureza, que não parece termos a capacidade de alterar e sobre cuja existência continuada se apóiam as próprias possibilidades da tecnologia, a distinção de Vico continua sendo válida. Identificar essa distinção com a diferença cada vez menor entre as várias espécies e graus de conhecimento empírico de “o dado”, ou da crescente habilidade para manipulá-lo, é uma mera confusão. Visto que nós apenas transformamos o “dado”, que não podemos criar, o conhecimento continua sendo, nessa medida e no sentido dado por Vico, *ab extra*, isto é, o que ele chama *cogitatio*, e não “interno”, não o que ele chama *intelligentia*. As reflexões similares de Miss Hannah Arendt não me parecem apoiar-se em bases melhores (vide *Between Past and Future*, Nova Iorque, 1961, pp. 57-8).

202. Por exemplo, o uso que o Professor N.O. Brown faz das idéias de Vico em seus últimos trabalhos, e James Joyce, especialmente em *Finnegan's Wake*.

203. *The New Science of Giambattista Vico* (Anchor Books, 1961, Doubleday, Nova Iorque, J4, p. xiv).

204. “*Vico and Aesthetic Historicism*”, em *Scenes from the Drama of European Literature* (Nova Iorque, 1954).

205. Em sua Introdução à *Autobiography* de Vico, *op. cit.*, sem dúvida a melhor e mais sucinta explicação, em inglês, da genealogia intelectual de Vico.

206. Vide G. Giarizzo, “*La politica de Vico*” (em *Quaderni Contemporanei*, n.º 2, Instituto Universitário de Salerno, editora da Livraria Científica, Nápoles, 1966 – pp. 114-77), nas referências de Vico aos antigos alemães e críticos, e aos modernos húngaros e saxões, como exemplo da transição da cultura “heróica” à “humana”.

207. *Op. cit.*

208. *Op. cit.*

209. Especialmente em *La Giovinezza di G.B. Vico* (Laterza, Bari, 1932), e *Homini di spada, di chiesa, di toga, di studio a tempo di G.B. Vico* (Hoepli, Milão, 1942).

210. Em *Umanesimo e religione in G. Vico* (Laterza, Bari, 1935) e *G.B. Vico* (Laterza, Bari, 1956)

211. Nicola Badaloni, *Introduzione a G.B. Vico* (Feltrinelli, Milão, 1961).

212. Tudo isso completamente à parte da questão da medida em que Vico realmente conhecia o trabalho do Bispo Caramuel e dos *Investiganti*. Não há dúvida de que o Professor Paolo Rossi tem razão ao falar da cosmologia de Vico como “*giuristico-cabbalistica*”, derivada da tradição mística hermética e neo-platônica, que se estende até à época do *Timaeus*. A insistência em um lugar para Vico, que parecia desconhecer a grande revolução intelectual de seu século, na história das ciências naturais, parece ser fruto de uma lealdade mal-interpretada. O fato mais interessante, observado por H.P. Adams, em *The*

Life and Writings of Giambattista Vico (George Allen & Unwin, Londres, 1935), dos mitos não serem, para ele, tanto uma reconstrução imaginativa da natureza como o são da vida social – na realidade são uma espécie de política mitologizada – lhe dá um lugar de honra na história da sociologia e o torna, com sua ênfase na luta de classes como um fator central na história, um autêntico precursor de Saint-Simon e Marx – o que é um assunto muito diferente.

213. *Op. cit.*, p. 291. “Nel suo compresso infatti la filosofia del Vico deve essere interpretata come un aggiornamento sul piano della filosofia civile del metodo sperimentale dagli investigatori e della metafisica della mens.”

214. *Op. cit.*, p. 331.

215. *Ib.*

216. Vide Elio Gianturco, *Joseph de Maistre and Giambattista Vico* (Universidade de Colúmbia, Dissertação Doutoral, Nova Iorque, 1937).

217. No seu mais original estudo de Vico, *Ingens Sylva*, *op. cit.*

218. *Op. cit.*

219. *Autobiography*, Introdução, *op. cit.*

220. Minha principal fonte de informação sobre esta matéria é o livro “*The Ancient Constitution and the Feudal Law*”, de J.G.A. Pocock (Cambridge, 1957), especialmente o capítulo de introdução, que me parece muito ser o mais original, esclarecedor e bem escrito modo de tratar este tópico, que possa ser encontrado na atualidade e em qualquer lugar. O Professor Pocock menciona a Vico de passagem, mas não procura relacionar especificamente suas doutrinas com as surpreendentes implicações das controvérsias que ele descreve e analisa. Outros debates que também tenho encontrado extraordinariamente valiosos, sobre as origens da nova consciência histórica, no século XVI, particularmente na França, podem ser encontrados em (relacionando-os por ordem alfabética): Arthur B. Ferguson, “*Bishop Pecoock*” (*Studies in the Renaissance*, vol. III, Nova Iorque, 1966, pp. 147-66); Julian H. Franklin, *Jean Bodin and the Sixteenth Century Revolution in the Methodology of Law and History* (ed. da Universidade de Colúmbia, Nova Iorque, 1963); Eugenio Garin, *Italian Humanism* (trs. P. Munz, Blackwell, Oxford, 1965); George Huppert, *The Idea of Perfect History* (ed. da Universidade de Illinois, 1970); Donald R. Kelly, (a) *Historia Integra: François Baudouin and His Conception of History* (*Journal of the History of Ideas*, vol. 25, 1964, pp. 35-57); (b) “*Budé and The First Historical School of Law*” (*American Historical Review*, vol. 72, 1967, pp. 807-34); (c) “*Fides Historiae: Charles Dumoulin and the Gallican View of History*” (*Traditio*, Nova Iorque, 1966, pp. 347-402); (d) “*Legal Humanism and the Sense of History*” (*Studies in the Renaissance*, vol XIII, Nova Iorque, 1966); e (e) especialmente o importante *Foundations of Modern Historical Scholarship* (ed. da Universidade de Colúmbia, Nova Iorque, 1970), no qual, embora não toda, é sumariada, utilizada e discutida uma grande parte dos relacionados acima, e lançada uma nova luz nas origens da história histórica e cultural, que não pode ser encontrada em qualquer outra parte; bem como em A. Momigliano: (a) “*Ancient History and the Antiquarian*” (*Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 13, 1950, pp. 285-315); (b) “*La Nuova Storia Romana di G.B. Vico*”, *op. cit.*; (c) “*Vico’s Scienza Nuova*”, *op. cit.*; Franco Simone: (a) “*Introduzione ad una Storia della Storiografia Letteraria Francese*” (*Studi Francesi* 8, 1964, p. 455); (b) “*La Conscienza Storica del Rinascimento Francese e il Suo Significato Culturale*” (*Convivium*, 22, 1954, pp. 156-67).

221. N.S. 147.

222. Uma das melhores exposições em inglês sobre o “pirronismo” e da reação “historicista” contra ele, e particularmente da utilização política dos ataques contra a noção do Direito Natural, pelos paladinos da diversidade “baseada nos costumes”, tradicionalista e regionalista, pode ser encontrada

na monografia sobre Bodin (*op. cit.*), da autoria de Julian H. Franklin. Esse valioso estudo do antiuniversalismo e anti-racionalismo anterior a Montesquieu e Burke lança muitas dúvidas sobre as exposições convencionais do pensamento político do século XVI.

223. Esta acusação foi revista três séculos mais tarde por Thomas Henry Buckle, que declarou que a história não tinha avançado tanto quanto as ciências, pela simples razão de que os historiadores não estavam tão mentalmente bem-dotados como os cientistas, já que os melhores intelectos dos tempos modernos tinham sido atraídos para o campo das ciências naturais. Tão logo como pessoas realmente capacitadas pudessem ser induzidas a ocupar-se na história, esta não demoraria em transformar-se em uma ciência natural adequadamente organizada.

224. Vide pp. 9-11, esp. p. 10, n.º 1.

225. Vide A. Momigliano, "*Ancient History and the Antiquarian*", *op. cit.*

226. *Op. cit.*

227. Vide Donald R. Kelley, "*Fides Historiae*". Os trabalhos do Professor Kelley (relacionados na página 126, nº 1), = N.T. – nº 220 desta tradução = constituem um inestimável guia histórico deste movimento intelectual.

228. Vide Kelley, "*Legal Humanism and the Sense of History*", *passim*.

229. Citado por Franklin, do livro "*De Institutione Historiae Universae*", de Baudouin. (*op. cit.*, pp. 44-6).

230. "*Unius corporis indivisae partes aut membra divelli neque possunt neque debent*". Vide Kelley, *op. cit.*, pp. 129-141. O próprio título da obra de Baudouin, "*De Institutione Historiae Universae et ejus cum Jurisprudentia Conjunctione*" é bastante significativo.

231. Kelley, *ib.*

232. Kelley, *ib.*

233. Isso é bem descrito por Arthur B. Ferguson, em "*Bishop Pecock*", *op. cit.*

234. Existem outros antecedentes das doutrinas de Vico: Budé e Le Roy já tinham falado dos ciclos da civilização, da poesia e crenças primitivas de sua infância a uma adolescência de erudição e eloquência, terminado no declínio e na corrupção. (Vide o excelente trabalho de Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship*, pp. 64-83). O historiógrafo francês do século XVI, La Popelinière, também disse outro tanto, e falou dos poetas como dos primeiros historiadores (*ib.*, p. 140). A sucessão fábula-folclore-verdade pode ser encontrada em Christophe Milieu, Le Roy, Polydore, Vergil, Grynaeus, etc. (*ib.* p. 304), e Pasquier fala da interseqüência dos fenômenos culturais (*ib.* p. 309 e Huppert, *The Idea of Perfect History* pp. 65, 158). O Professor Kelley, tanto quanto eu saiba, é o primeiro erudito que percebeu a existência desses elos tão importantes. Ele nos diz que: "Vico não era tanto o criador de uma "nova ciência" quanto o conservador de uma antiga, a ciência da filologia. Nesse sentido, não achou muito que o historicismo pudesse considerar tê-la herdado" (*op. cit.*, p. 8). Isso me parece subestimar o trabalho de Vico. O programa da recriação de um estranho e bárbaro passado, através de um grande e doloroso esforço da imaginação, que procura penetrar dentro de *la vasta imaginativa di quei primi uomini*, a descoberta de um caminho para todo um mundo dos *grossi bestioni*, tal como eles e seus sucessores "heróicos" o transmitiram nos rituais, na poesia e nas leis, visto, não como uma versão mais primitiva ou como um passo na direção de nossa sociedade mais civilizada, mas como uma cruel e estarrecedora, porém poderosa civilização independente, com sua própria coerência e seus próprios valores

específicos e criações, como, por exemplo, os poemas homéricos, que nós não somos capazes de igualar. Esta é, sem dúvida, uma concepção muito além da perspectiva de até mesmo os mais atrevidos filólogos, juristas e homens de letras do Renascimento. A originalidade de Vico parece-me não estribar na medida e sim na espécie. Mesmo os mais desvairados vãos da fantasia da etimologia antropológica – como quando procura relacionar as palavras utilizadas para indicar bolotas, água, livros e leis – bem como suas interpretações econômicas de longo alcance dos símbolos culturais, parecem situar-se muito fora da região intelectual da espécie de imaginação filológica ou das confusões legais que Valla ou Budé expuseram ou ordenaram.

235. Vide Kelley, “*Legal Humanism*”, *op. cit.*, p. 195.

236. Citado por Kelley, *ib.*, p. 194, que aduz observações similares de Le Caron, Dumoulin, Pierre Ayrault e outros partidários das doutrinas do territorialismo e da autonomia nacional.

237. Vide a *Bibliografia Vichiana* (ed. B. Croce e F. Nicolini, Ricciardi, Nápoles, 1948, vol. I, p. 51) e, sobre a ressonância desta controvérsia em Gibbon e Hume, *ib.* pp. 377 e 789.

238. Vide Huppert, *op. cit.*, que contém muitos exemplos dessa espécie de expressão e de tudo quanto ela implica, em Hotman, Pasquier, La Popelinière e outros, na França do século XVI.

239. Vide Huppert, *ib.*, p. 62. Esse estudo pioneiro da ascensão da nova história contém informações valiosas sobre a aliança entre juristas e historiadores, a esse respeito.

240. Vide Huppert, *op. cit.*, pp. 135-51.

241. Não há dúvida de que Baudouin, no trabalho *De Institutione Historiae Universae*, pp. 599 e 742 (citado por Kelley, em *Foundations*, p. 303) apontou para o fato de que, na história, o homem tem a vantagem de ser um ator, bem como um *spectator*, *judex* ou *interpres*, da mesma forma que o é da natureza; e o Professor Kelley observa agudamente o paralelo com Vico, acrescentando os nomes de Croce e Troeltsch. Mas isso, embora bastante digno de nota, é, quando muito, como o contraste de Manetti (vide p. 25) entre o que é “feito pelo homem” e o que não o é, isto é, o mais simples embrião da ousada nova doutrina de Vico, como foi esboçada acima.

242. O ponto cego do Professor Huppert sobre Vico lhe faz dizer que Michelet e os alemães prestigiam a Vico erradamente, apenas por desconhecerem suas origens. Embora o meu conhecimento da historiografia do século XV estar baseado em fontes secundárias, tal como o seu próprio livro, muito informativo, acho muito difícil acreditar que a noção revolucionária da natureza autotransformativa do homem, ou da linguagem, do mito e dos ritos simbólicos como modos de experiência e interpretação da realidade, tenha permanecido inativa e desconhecida nas páginas de Pasquier, La Popelinière, ou até mesmo de Baudouin.

243. J.G.A. Pocock *op. cit.*, Introdução. Dessa maneira começou o que certa vez Maitland chamou “a renovação gótica” na jurisprudência.

244. Como, por exemplo, foi feito por Voltaire, apesar de suas reivindicações e das que, para ele fizeram de seus discípulos.

245. “*Nihil graece dictum est quod Latine dici non possit*” (citado por Hans Baron em *Humanistisch-Philosophische Schriften*, Leipzig, 1918).

246. Da mesma forma, porém com muito menos ênfase, o fez Leibniz (vide *Ermahnung and die Teutsche, ihren Verstand und Sprache besser zu üben*, ed. P. Pietsch, pp. 307 ss; também *Nouveaux Essais*, III, 9).

247. Sobre a dimensão da sabedoria legal de Vico, vide Giuseppe Giarizzo, *op. cit.*, que nos afirma estender-se “de Vulteius a Godefroy, de Cujas a Horman” (p. 113). Além disso, Huppert também nos diz que os escritores históricos franceses do século XVI eram muito lidos (*op. cit.*, p. 167).

248. Por que essa probabilidade, mesmo não podendo ser demonstrada através de referências, nos trabalhos de Vico, a nomes reais (como se as idéias não se espalhassem sem rótulos, e os homens não pudessem ser influenciados por Marx ou Freud, a não ser que eles mencionassem seus nomes) não teve eco nos comentaristas italianos – de Duni e Cuoco a Croce, Corsano e, principalmente, Nicolini, que dedicou sua ilustre e longa vida à reconstrução de cada detalhe da existência de Vico, do seu pensamento e da sua descendência intelectual? Por que se supõe que Vico não pode ter tido precursores fora da Itália e do Império Romano? Por que um anfitrião de escritores napolitanos, escolásticos menores e provincianos, para não dizer locais, não poderia pensar-se ser (com bastante razão) digno de menção como uma possível origem de suas idéias, quando os grandes eruditos, em uma esfera particularmente interessante para Vico, homens de influência e fama européias, não são mencionados nem ao menos uma vez a este respeito? Será possível que isso aconteça por serem eles franceses, e a guerra entre os dois grandes estilos de pensamento e escritura, na qual o próprio Vico tomou parte, não estar ainda terminada? É este um caso de *boria* nacionalística contra a qual Vico protesta por constituir um obstáculo para a descoberta da verdade na história? Seja qual for a explicação, o fato continua sendo extraordinariamente desconcertante.

249. Isto está muito bem exposto por Erich Auerbach, no seu trabalho “*Vico and Aesthetic Historicism*”, *op. cit.*

250. *The Civilization of the Renaissance in Italy*, parágrafo de abertura.

251. (Esta nota de pé de página corresponde à n.º 1 da p. 21 do original, isto é, à n.º 33 da p. 290 desta tradução).

Depois de escrever isto, tenho descoberto que Vico teve, como mínimo, um notável precursor a este respeito, Nicholas de Cusa, que, em meados do século XV, abandonou corajosamente a ortodoxia platônica e declarou que a matemática era uma invenção puramente humana, que nós conhecemos porque nós mesmos a criamos. O prestígio, portanto, é de quem o merece, embora Cusanus, evidentemente, não aplicasse seu critério ao conhecimento histórico ou a quaisquer outros estudos humanos. (Sobre isso, vide *Early German Philosophy*, de Lewis White Beck (*The Belknap Press of Harvard University Press*, Cambridge, Mass., 1969; pp. 67, 69-70), de cujas excelentes páginas tenho podido coligir a informação sobre este fato, geralmente inobservado pelos estudiosos de Vico. O Professor Beck não menciona Vico, e vê um paralelo com Kant. Ele se refere, como sua fonte, a Nicholas de Cusa, *De Coniecturis*, I, cap. XIII, Paris ed., fólio XLVIII^R.)

251^a. Salvo indicação em contrário, todas as referências pertencem à obra de Herder, *Sämtliche Werke*, ed. B. Suphan (Berlin, 1877-1913). A citação é do livro *Uebers Erkennen und Empfinden in der Menschlichen Seele*, VIII, 252.

252. Sobre isto, vide os excelentes estudos de H.B. Nisbet, *Herder and the Philosophy and History of Science* (*Modern Humanities Research Association*, Cambridge, Inglaterra, 1970), e de G.A. Wells, *Herder and After* (Haia, 1959).

253. Eu tenho que omitir muitas outras coisas relevantes e interessantes como, por exemplo, a influência dominante de Herder sobre o romantismo, o vitalismo, o existencialismo e, principalmente, sobre a psicologia social, que ele não fez senão fundar; bem como o uso feito do seu impreciso, freqüentemente inconsistente, mas sempre multifacetado e estimulante pensamento, por escritores tais como os Schlegels e Jakob Grimm (especialmente em suas excursões psicológicas), Savigny (que aplicou ao direito sua noção do desenvolvimento orgânico nacional), Görres (cujo nacionalismo tem suas raízes, mesmo que distorcendo-a, na visão de Herder), Hegel (cujos conceitos

de formação, crescimento e personalidade das instituições impessoais têm suas origens nas páginas de Herder), e geógrafos históricos, antropólogos sociais, filósofos da linguagem e da história, e escritores históricos, nos séculos XIX e XX. A minha razão principal para escolher as três idéias nas que pretendo concentrar-me é que elas são concepções da mais alta originalidade e importância histórica, cujas origens e propriedades não têm recebido a suficiente atenção. Meu propósito é fazer justiça à originalidade de Herder, mais do que a sua influência.

254. O melhor exame que conheço deste tema ocorre na excelente introdução do Professor Max Rouché, em sua edição e tradução francesa do livro de Herder, *Auch Eine Philosophie der Geschichte* (Aubier, Edições Montaigne, Paris, s/data).

255. Existe uma discussão esclarecedora sobre isso em *Lo Storicismo*, de Carlo Antoni (Turin, 1957)

256. A descrição que Harold Laski faz de Ferguson como “um Montesquieu de pechisbeque” somente esclarece a qualidade do julgamento crítico do senhor Laski que, neste caso, provavelmente é um simples eco de Leslie Stephen.

257. Utilizo este termo em seu sentido mais amplo e genérico, sem referir-me especificamente aos pintores, escritores e compositores expressionistas das primeiras décadas do século XX.

258. I, 13-28.

259. *Ib.*

260. XVII, 211.

261. XVII, 319.

262. XVIII, 86.

263. XIII, 347, 375. “Milhões” de pessoas no globo vivem sem Estados... pai e mãe, mulher e marido, menino e irmão, amigo e homem, são relações através das quais nós chegamos a ser felizes; o que o Estado pode nos dar é um instrumento artificial; infelizmente, também pode privar-nos de algo muito mais importante – roubar-nos de nós mesmos (XIII, 340-41).

263^a. XIII, 333 ss.

264. XXX, 333 ss.

265. *Ib.*

266. XVIII, 206.

267. XIII, 385.

268. XIV, 65.

269. Herder estava fascinado pela sobrevivência dos judeus, considerando-os como “o mais excelente exemplo, de um *Volk*, com seu próprio caráter específico (X, 139). “Moisés enraizou o coração do seu povo em seu solo nativo” (XII, 115). A terra, a linguagem comum, a tradição, o sentido de parentesco, a tradição e o direito comuns com um “pacto” livremente aceitado; todos esses fatores entrelaçados, junto com o ligame criado pelas suas sagradas escrituras, capacitaram os judeus para manter sua identidade

na dispersão – mas especialmente o fato de seus olhos permanecerem focalizados no seu lar geográfico original (XII, 115; VIII, 355, e XVII, 312) – a continuidade histórica é o que conta, e não a raça (XII, 107). Isto é o que cria a individualidade histórica (XII, 123 e XXXII, 207). Sobre todo este assunto e, especialmente, sobre o ponto de vista do “problema judeu”, não como religioso, mas nacional e político, necessitando o que posteriormente veio a ser conhecido como a solução sionista, vide o interessante artigo do Professor F.M. Barnard, “*Herder and Israel*”, contribuindo para os *Jewish Social Studies*, que o autor teve a gentileza de permitir-me ler antes de sua publicação. Vide também, do mesmo autor, o “*The Hebrew and Herder's Political Creed*” (*Modern Language Review*, vol. LIV, 1959).

269^a. XVI, 2 e 6.

270. Citado por V. M. Zhirmunsky em *Iogann Gotfrid Herder* (Gikhl, Moscou/Leningrado, 1959, p. xlix).

271. *Op. cit.*

272. *Briefe zur Beforderung der Humanität* (1793-7). Carta 114.

273. V, 576, 579. Vide Barnard, *Herder on Social and Political Culture* (Ed. da Universidade de Cambridge, 1969, pp. 13-15).

274. A mais eloqüente declaração do conceito de Herder sobre as misérias alemãs e sua tarefa espiritual nesta terra, pode ser encontrada em sua epístola em verso, *German National Glory*, escrita em 1792, mas publicada postumamente em 1812 (XVIII, 214-16), quando a atitude de muitos de seus compatriotas, arrastados para um frenesi de nacionalismo por Jahn, Arndt, Körner e Görres, era completamente diferente.

275. XIII, 341.

276. XIII, 340, 375.

277. Zhirmunsky, *op. cit.* XVII, 212.

278. XVIII, 247, 248. “Não deve existir ordem de hierarquia;... o negro tem o mesmo direito a pensar que o branco é um homem degenerado, como o branco a pensar dele que é uma besta preta.” Devo esta citação a Barnard, *op. cit.*

279. XIII, 383.

280. VIII, 315.

281. VIII, 177.

282. XVII, 58.

283. As origens deste ponto de vista sobre o misticismo cristão e o neoplatonismo, bem como sua forma em outros sistemas filosóficos como, por exemplo, o de Berkeley, ainda não tem sido suficientemente pesquisadas.

284. XII, 357.

285. XI, 225. Vide também XVII, 59; XVIII, 346, e XXX, 8.

286. XVIII, 137.

287. Mr. G.A. Wells, em seu *Herder and After* (op. cit.) antecipa este ponto de vista, que me parece muito esclarecedor.

288. Vide abaixo, pp. 186-87.

289. *Correspondence on Ossian and the songs of ancient peoples*; estas citações são extraídas das traduções, em *The Rise of Modern Mythology*, de Burton Feldman e Robert D. Richardson, Jr. (Ed. da Universidade de Indiana, Bloomington/Londres, 1972, pp. 229-30).

290. *Über die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten*, 1778, publicado em 1781.

291. V, 538.

292. VIII, 96.

293. *Von deutscher Art und Kunst*, de 1775, no qual foi publicado seu ensaio sobre Ossian.

294. *On the Similarity of Medieval English and German Poetry*, em *Deutsches Museum*, 1777.

295. Carta a Caroline Flachsland, em 1771.

296. XXI, 36.

297. XXI, 38.

298. Esta nota de pé de página se encontra na página 216.

299. XXI, 18.

300. Vide XIII, 194.

301. Extraído da tradução proporcionada pelo Professor F.M. Barnard, em *Herder on Social and Political Culture* (op. cit., 1969) p. 191

302. *Ib.*, p. 217.

303. Vide p. 197.

304. *Ib.*, p. 20; Herder, XIII, 146-7.

305. XIII, 339.

306. Em seu ensaio sobre Ossian, Herder fala disto como da origem da fatal divisão do trabalho, que cria barreiras destrutivas entre os homens, classes e hierarquias, e a divisão do trabalho intelectual do manual, que rouba aos homens sua humanidade. O progresso material pode marchar de mãos dadas com o declínio cultural; este tema é abordado por Goethe e Schiller, e desenvolvido por Marx e os marxistas. Este ponto é devido ao Professor Roy Pascal.

307. Especialmente em *Von dem Deutschen Nationalgeist*, de Möser, publicado em 1765-6, que fala dos alemães como desprezados, ignorados, escarnecidos e rapinados por todos.

308. Tais frases são quase verbalmente ecos exatos das sentenças de Hamann, tratando do que, muito posteriormente, veio a ser chamado o problema da “alienação”.

309. *Werke in Zwei Bänden*, de Johann Gottfried Herder, ed. Karl Gustav Gerold (Munique, 1953), II, 117, 128. Vide também pp. 658 e 663. Comparar o seguinte, do *Auch eine Philosophie*: “não existe país cuja civilização tenha dado um passo atrás, e possa ter voltado novamente ao que uma vez foi. O caminho do destino é tão inflexível quanto o ferro. Pode o presente tornar-se passado?... Os Ptolomaicos nunca poderiam ter criado novamente um Egito, nem os Adrianos uma Grécia, nem os Julianos uma Jerusalém”. Essas culturas já tiveram seu dia. “A espada está gasta, a bainha vazia jaz aos pedaços”. Citado por F.M. Barnard, *op. cit.*, pp. 216-7.

310. IV, 388.

311. *Kritische Walder*, nº 4, não publicado durante a vida de Herder.

312. O Professor Rouché se mostra compreensivelmente surpreso pelo espetáculo de um clérigo cristão queixando-se de que o tema central da religião cristã, talvez seja um tópico excessivamente estranho para um poema alemão.

313. XXV, 11.

314. IV, 389.

315. XVIII, 58.

316. I, 263, II, 160; III, 30; V, 185, 217; VIII, 392; XIII, 364; XIV, 38, 84; XXV, 10, e *passim*.

317. VIII, 207, 314, 315; XIV, 227; XV, 321, e XVIII, 248 (Devo estas e várias outras referências ao Professor F.M. Barnard).

318. Citado por H. Lévy Bruhl, *L'Allemagne depuis Leibniz* (Paris, s/data), pp. 168-9.

319. I, 366, 367.

320. XVII, 309.

321. XXIX, 210.

322. XXVII, 129.

323. VIII, 178,

324. XIV, 38.

325. XIII, 364.

326. “Como você já sabe, não me preocupo com assuntos políticos”, ele escreveu a Goethe desde Paris, em fins do século, e falava a verdade.

327. Este esforço era muito forte em Herder, particularmente em seus primeiros anos; como “O filósofo e o plebeu escrevem para serem úteis” (citado por Zhirmunsky, *op. cit.*, p. viii, datada em 1765, quando Herder tinha vinte e um anos). Há também sua insistência em que a reforma política deve sempre vir “de baixo” (Barnard, *op. cit.*, p. 5, etc.)

328. XXV, 323.

329. V, 509.

330. V, 502.

331. V, 502.

331^a. V, 436-38.

332. Isto não faz justiça a Lowth, que muito antes que seu crítico, falou do verso bíblico como palavras que “explodiam em sentenças agudas, enérgicas, rápidas e trêmulas”, e declarou que “devemos ver todas as coisas com seus olhos... ler o hebreu como os hebreus o teriam lido...” (*De sacra poesi Hebraeorum praelectiones*, 1753, Prelação 5, Citado por Burton Feldman e Robert D. Richardson, *op. cit.*, p. 149).

333. X, 14 (escrito em 1780-81).

334. *Ueber die neue deutsche Literatur, Fragmente* (Pt. III), 1767.

335. *Ib.* “Oh, maldita palavra “clássico”! Ela tem transformado Cícero para nós em um retórico da escola clássica; Virgílio e Homero em poetas clássicos; César em um pedagogo, e Lívio em um construtor de frases. Ela tem dividido a expressão do pensamento, e o pensamento do evento que o gerou... essa palavra tem se convertido em uma muralha entre nós e toda a verdadeira educação que teria considerado os antigos como exemplos vivos... essa palavra tem sepultado muitos gênios sob um montão de palavras... esmagando-os sob a pedra de moinho de uma linguagem morta... quando um poeta alemão é descrito como um segundo Horácio... como um novo Lucrécio; um historiador como um segundo Lívio. Isso não é nada do que estar orgulhoso, mas seria uma grande, rara e invejável glória para nós se pudéssemos dizer sobre esses escritores: “Assim é como Horácio, Cícero, Lucrécio ou Lívio teriam escrito, se estivessem tratando deste tema, neste estágio específico da cultura, nesta época específica, com este propósito específico, para este povo específico, dentro desta perspectiva específica, e na sua própria linguagem”.

336. V, 502.

337. V, 509.

338. “*Nous sentons, nous, ils observent...*” (*Oeuvres*, ed. Assézat et Tourneux, VIII, 170-71).

339. II, 44.

340. I, 173; I, 178.

341. Herder não esclarece o que ele quer dizer com progresso – *Fortgang* – da humanidade; o relativismo é, em face disso, incompatível com a crença no progresso objetivo. Mas, vide pp. 190-4 abaixo.

342. M. Rouché (*op. cit.*) trata disso muito mais fielmente que os mais conhecidos comentaristas de Herder.

343. XI, 225; XVII, 59; XVIII, 346; XXX, 8.

344. XVIII, 57-8.

345. Vide as observações em *Humanität*, em XIII, 154.

346. VII, 210, 303.

347. “*Die vollstaendige Wahrheit ist immer nur That*”, escreveu em 1774, muito antes que Fichte ou Hegel (*Uebers Erkennen und Empfinden in der Menschlichen Seele*, VIII).

348. Esta noção pode ser encontrada em Hamann.

349. Desde que escrevi isto originalmente, tenho tido a satisfação de vê-lo solidamente confirmado pelo Professor H.B. Nisbet (*Herder, Goethe and the National Type, Publications of the English Goethe Society*, 1967, pp. 267-283).

350. “Nenhum Tirteus”, ele escreveu em 1775, “seguirá nossos irmãos que têm sido vendidos à América como soldados, nenhum Homero entoará cânticos a essa triste expedição. Quando a religião, o povo e o país são esmagados, quando até as próprias noções dessas coisas se tornam irreais, a lira do poeta só pode produzir sons mudos e estrangulados” (citado de *Die Ursachen des gesunkenen Geschmacks bei den verschiedenen Völker da er geblühet*).

351. *Essai sur les Moeurs et l'Esprit des Nations*, Paris, 1785, p. 32.

352. *Op. cit.*, p. 53 (citado de “*Voltaire's Philosophy of History*”, por Jerome Rosenthal, *Journal of the History of Ideas*, XVI, Abril, 1955, Nº 2, pp. 151-79).

353. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, VIII, cap. 5.

354. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, VIII, cap. 5.

355. XVIII, 247-9, vide F.M. Barnard, *op. cit.*, p. 24, de quem tenho adaptado esta tradução.

356. “O homem que necessita um dono é um animal; tão logo ele se torna humano, não necessita mais nenhum dono para nada” (XII, 383). Isto é especificamente dirigido contra a declaração de Kant, “os homens, como os animais, necessitam donos”, em seu trabalho, *Idea for a Universal History from a cosmopolitan Point of View* (ed. da Academia Prussiana, 1923, VIII, 23). Porém, vide, também de Kant, *Was ist Aufklärung?* E a carta de Herder a Hamann, escrita em fevereiro de 1775.

357. Uma doutrina mantida, parecia-lhe a Herder, por árbitros parisienses da beleza artística, tão despóticos como alguns discípulos de Boileau – os abades Du Bos, Batteux e outros pelo estilo.

358. V, 502.

359. Porém, cap. n.º 1, p. 88.

360. VIII, 256-62.

361. A celebrada descrição contida na introdução da *German Ideology*, de Karl Marx, sobre o que uma vida humana completa podia ser, parece um eco direto desta doutrina.

362. XIII, 195.

363. Citado do *Dichtung und Wahrheit*, livro 6, cap. 12, de Goethe, pelo Professor Roy Pascal, em *The German Sturm und Drang* (ed. da Universidade de Manchester, 1953), que faz a melhor exposição em inglês de todo este movimento.

364. VIII, 33.

365. II, 61.

366. VIII, 252.

367. É estranho que uma das mais proveitosas observações de Hamann – a de que a poesia dos camponeses livonianos da região em volta de Riga e Mitau, que ele conhecia bem, estivesse relacionada com os ritmos de seu trabalho quotidiano – não causasse qualquer efeito em seu discípulo. Herder estava fascinado pela íntima relação da ação com a palavra, como, na sua teoria sobre o motivo dos verbos precederem os nomes (como ele supunha) na fala primitiva, mas ignora a influência do trabalho. Isso foi corrigido muito mais tarde sob a influência saint-simoniana e marxista.

368. Como outros propagandistas veementes, Herder defendia aquilo do que ele mesmo era mais visivelmente carente. Como ocasionalmente acontece, o que o profeta via ante si era uma grande fantasia compensatória. A visão de unidade da personalidade humana e sua integração no organismo social através de meios “naturais” constituía o pólo oposto do caráter e da conduta de Herder. Ele era, segundo a opinião geral, um homem profundamente dividido, suscetível, ressentido, amargurado e infeliz, em constante necessidade de apoio e elogios, neurótico, pedante, difícil, desconfiado e muitas vezes, insuportável. Quando ele fala sobre a “completamente insubstituível sensação de estar vivo” (XIII, 337) e a compara com o mundo bem cuidado e extraordinariamente ordenado de, digamos, o crítico Sulzer, está, evidentemente, falando de uma experiência que ele deseja ardentemente, mas da qual a maior parte das vezes careceu. Frequentemente tem sido observado que as personalidades atormentadas e desequilibradas, como Rousseau, Nietzsche ou D.H. Lawrence, são as que mais veementemente celebram a beleza física, a fortaleza, a generosidade, a espontaneidade e, sobretudo, a unidade indestrutível, a harmonia e a serenidade, qualidades essas pelas quais insaciavelmente anseiam. Nenhum homem se sentiu menos feliz que Herder na Prússia de Frederico o Grande, ou mesmo na iluminada Weimar de Goethe, Wieland e Schiller. Wieland, o mais amigável e tolerante dos homens, achou-o enlouquecedor. Goethe disse que ele tinha dentro de si algo compulsivamente malévolo, como um cavalo mal-intencionado, um desejo de morder e machucar. Seus ideais parecem, às vezes, a imagem espelhada de suas próprias frustrações.

369. Esta é a real comunidade que mais tarde (mesmo antes que Tönnies) foi contrastada com o artificial *Gesellschaft*; como o *Totum* de Fichete em contraposição com seu *Compositum*. Mas em Herder não existem explicitamente harmônicos metafísicos; os *Kräfte* realizados na vida comunal – as forças dinâmicas que ele, provavelmente, deriva de Leibniz – não são descobertas nem atuam de qualquer maneira *a priori* ou transcendente, mas também não são descritas como sendo suscetíveis de ser testadas cientificamente; sua natureza, que constituía um quebra-cabeça para seus comentaristas, era evidente não parecer problemática para Herder.

370. Rouché, *op. cit.*, Introdução.

371. Meinecke discute este assunto em *Die Entstehung des Historismus* (II, 438) e suas conclusões são submetidas a uma penetrante crítica por G.A. Wells no *The Journal of the History of Ideas* (XXI, Out.-Dez. 1960, 535-36). A despeito da severidade de Mr. Wells, a tese central de Meinecke, de que o cerne das doutrinas de Herder é um relativismo sistemático, ainda me parece, pelas razões apontadas acima, ser válida.

372. Que não há muito encontrou uma inesperada reencarnação na celebrada imagem da multiplicidade das flores, de Mao Tsé-tung.

373. E.G., Rudolf Stadelman, *Der historische Sinn bei Herder* (Halle, 1928); R.A. Fritzsche, *Herder und die Humanität, Der Morgen* Lv. III (Halle, 1928); e H. Vesterling, (*Herders*) *Humanitätsprinzip* (Halle, 1890).

374. XIV, 210, 217, 230.

375. Entre os pensadores modernos, o relativismo de Herder se parece muito com o protesto de Wyndham Lewis contra o que ele chamou "o demônio do progresso nas artes". No panfleto que leva esse título, aquele escritor agudo, embora perverso, denunciou, com eloquência caracteristicamente veemente e mordaz, a noção de que os critérios válidos universais existem em termos nos que é possível afirmar ou negar (não posso lembrar seus exemplos específicos) se uma obra de arte de uma época é ou não superior a outra pertencente a uma tradição completamente diferente. Que significado pode ser atribuído, digamos à afirmação de que Fídias é superior ou inferior a Miguel Ângelo ou Maillol, ou que Goethe ou Tolstoi representam uma melhora ou um declínio de Homero ou Ésquilo, ou Dante, ou do Livro de Jó?

375. Como, em seu *Die Geschichte der Kunst des Altertums*, ed. J. Lessing (Berlin, 1869-70).

376. Leibniz (ed. Gerhart), II, 589; Boulainvilliers, *Histoire de l'ancien gouvernement de la France* (1727), I, 322; Rousseau em sua carta a Mirabeau, de 26 de julho, 1767; Herder pode ter-se encontrado com isso no trabalho de Wegelin sobre a filosofia da história, publicado em 1770.

377. XIII, 16.

378. Este ponto se encontra amplamente desenvolvido em *God: Some Conversations*, onde ele defende Spinoza contra as acusações de Jacobi, de ateísmo e panteísmo.

379. Vide o magnífico hino à liberdade humana e à força da resistência do homem ante a natureza, XII, 142-50.

380. *Pace* Mr. G.A. Wells, que, em seu *Herder and After*, *op. cit.*, defende decididamente esta interpretação.

381. Como, em *Herder als Faust*, de Jacobi, (Leipzig, 1911). O próprio Goethe detestava tais identificações (uma discussão sobre este assunto pode ser encontrada em Robert T. Clark, Jr., *Herder: His Life and Thought*, ed. da Universidade da Califórnia, Berkeley e Los Angeles, 1955, pp. 127 ss.

382. (Esta nota de pé de página corresponde à de n.º 1 da página 175 do original, isto é, à 300 da página 234 desta tradução.)

De acordo com Herder, a alma desenvolve um modelo a partir do caos das coisas que a rodeiam, e assim "mediante sua própria força interna, cria um Um partindo dos Muitos, que lhe pertence exclusivamente" (vide XIII, 182, XV, 532, e comp. com H.B. Nisbet, *Herder and the Philosophy and History Science* (*op. cit.*, p. 63)). O fato de que a criação de todos integrados, a partir de dados razoáveis, é a atividade fundamental da natureza humana, constitui uma crença central de toda a atitude social e moral de Herder; para ele, toda atividade criativa, consciente e inconsciente, gera e é, por sua vez, determinada pelo seu próprio e único *Gestalt*, pelo qual cada indivíduo e cada grupo se esforça em perceber, compreender, agir, criar e viver. Esta é a idéia que domina seu conceito da estrutura e do desenvolvimento social, da natureza de uma civilização identificável e, certamente, daquilo pelo que os homens vivem (vide V, 104). O Professor Nisbet me parece plenamente justificado ao descrever a Herder como um precursor da psicologia *Gestalt*. (Sobre este ponto, vide também os artigos de Martin Schütze, "Herder's Psychology", em *The Monist*, 35 (1925), pp. 507-554, e "The Fundamental Ideas of Herder's Thought", em *Modern Philology*, 18, 19, 21 (1920-4).